Ver. 675 f (1


CONSILIO et INDUSTRIA.
AMORE et TIMORE
Ex libris
Wilhelmi Liberi Baronis de Pechmann

<36636689200014 S

<36636689200014

Bayer. Staatsbibliothek

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

ERSTE SAMMLUNG.

<36636661600010

<36636661600010

Bayer. Staatsbibliothek

VORTRÄGE

UND

ABHANDLUNGEN.

VON

EDUARD ZELLER.

ERSTE SAMMLUNG.

ZWEITE AUFLAGE.

LEIPZIG,
FUES'S VERLAG (R. REISLAND).
1875.

= 00.
Gd 48/542

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Vorwort.

Die kleinen Arbeiten, welche in der vorliegenden Sammlung nun zum zweitenmal vereinigt erscheinen, sind zwar zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenen Veranlassungen entstanden, aber doch stehen sie mit einander nach Form und Inhalt in Verwandtschaft. Da sie alle ursprünglich theils Vorträgen vor einer gemischten Zuhörerschaft zu Grunde gelegt, theils solchen Zeitschriften einverleibt wurden, welche auf die Bedürfnisse eines grösseren Leserkreises berechnet sind, so ergab sich für sie von selbst die Forderung einer gemeinverständlichen Darstellung und einer übersichtlichen Behandlung ihrer Stoffe: ihre Hauptaufgabe lag nicht darin, die wissenschaftliche Forschung als solche weiterzuführen, sondern die Ergebnisse derselben in die allgemeine Bildung einzuführen. Doch gieng ich, soweit es sich ohne Nachtheil für den Hauptzweck thun liess, der Gelegenheit nicht aus dem Wege, auch für die wissenschaftliche Untersuchung durch eingehendere Beleuchtung einzelner Punkte den einen und anderen Beitrag zu geben. Ihrem Inhalt nach bewegen sich die zwölf Aufsätze, welche hier zusammengestellt sind, im allgemeinen auf dem Gebiete der Geschichte, und insbesondere der Religions- und Kulturgeschichte. Näher jedoch zerfallen sie in zwei Gruppen. Die erste derselben umfasst diejenigen Darstellungen, welche sich dem Verfasser aus seiner Beschäftigung mit der Geschichte

der Philosophie, die zweite die, welche sich ihm aus seinen theologischen Studien ergeben haben; den Uebergang von jener zu dieser bildet die Abhandlung über Schleiermacher, sofern dieselbe in erster Linie darauf ausgeht, in Schleiermachers System und in seiner wissenschaftlichen Persönlichkeit jene eigenthümliche Verbindung des philosophischen Elements mit dem theologischen zur Anschauung zu bringen, welche für ihn so bezeichnend und für seine Vorzüge wie für seine Mängel so entscheidend ist. Im übrigen sind alle Abhandlungen der zweiten Abtheilung der Geschichte des ältesten Christenthums und seines Stifters, und im Zusammenhang damit den Männern, Richtungen und Schriften gewidmet, welche für die Erforschung dieser Geschichte in den letzten Jahrzehenden vorzugsweise thätig gewesen sind.

Von den einzelnen Stücken erschien Nr. 1, „die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen,“ zuerst unter den „öffentlichen Vorträgen, gehalten von einem Verein akademischer Lehrer zu Marburg“ (Stuttg. 1862). Das freundliche Entgegenkommen der Franckh'schen Verlagshandlung machte es mir möglich, diesen Vortrag hier mitaufzunehmen, wiewohl er auch bei ihr, sowohl einzeln, wie als Theil jener Sammlung, fortwährend zu haben ist. Nr. 2, über Pythagoras, und Nr. 5, über Mark Aurel, sind Vorträge, welche in Heidelberg in den Wintern 1862/3 und 1863/4 gehalten wurden. Nr. 4, über den platonischen Staat, findet sich zuerst in Sybel's Historischer Zeitschrift (I, 108 ff.); Nr. 6, „Wolff's Vertreibung aus Halle,“ (ein marburger Vortrag aus dem Winter 1861/2) in den Preussischen Jahrbüchern X, 47 ff.; Nr. 7, „Fichte als Politiker,“ im November 1859 zu Marburg vorgetragen, ist in Sybel's Zeitschrift IV, 1 ff., Nr. 8, „Schleiermacher“, in den Preussischen Jahrbüchern III, 176 ff. (Februarheft 1859) abgedruckt; zu der zweiten von diesen Abhandlungen gab zunächst die fünfundzwanzigste Wiederkehr von

Schleiermacher's Todestag Anlass, die erste dagegen gieng der Jubelfeier von Fichte's Geburtstag um anderthalb Jahre voran, und steht daher auch, da ich zu erheblichen nachträglichen Aenderungen keinen Anlass fand, mit den durch dieselbe hervorgerufenen Schriften in keiner unmittelbaren Beziehung. Diesen ernsthaften Darstellungen unter Nr. 3 den Scherz über Xanthippe (aus dem Morgenblatt f. geb. Les. 1850, Nr. 265 f.) beizufügen, würde ich wohl Bedenken getragen haben, wenn demselben nicht immerhin so viel zur Charakteristik des Sokrates beigemischt wäre, dass sich der Wiederabdruck der paar Blätter immer noch zu verlohnen schien. Von den vier letzten, nahe zusammengehörigen Stücken, welche ihrem Umfang nach die grössere Hälfte des Ganzen bilden, ist das erste (Nr. 9. „das Urchristenthum") zugleich das älteste und das jüngste dieser Sammlung. So wie es vorliegt, wurde es nämlich erst vor zehn Jahren niedergeschrieben, um den drei folgenden zur Einleitung und Ergänzung zu dienen; es hat aber zugleich eine ältere Abhandlung aus den Jahrbüchern der Gegenwart („Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum" a. a. O. 1844, Juni, S. 491 ff.) ihrem ganzen Inhalt nach, soweit ich denselben nach dem heutigen Stande der neutestamentlichen Kritik noch vertreten zu können glaube, in sich aufgenommen. Diese Abhandlung war damals der erste oder fast der erste Versuch, die Ansichten der sogenannten Tübinger Schule, über welche selbst die theologischen Kreise noch sehr unvollkommen unterrichtet zu sein pflegten, über dieselben hinaus bekannt zu machen; und für diesen Versuch konnten viele von den wichtigsten Werken der Schule noch nicht benützt werden: Baur's Abhandlung über Johannes war erst theilweise, der Paulus und die Untersuchungen über die Synoptiker noch nicht erschienen, Schwegler hatte für sein nachapostolisches Zeitalter noch nicht die Feder angesetzt; von den späteren Arbeiten Baur's und seiner Schüler und den

Gegenschriften gegen dieselben nicht zu reden. Wenn ich trotzdem in der Folge keine stärkeren Abweichungen von den Ansichten nöthig fand, die ich einundzwanzig Jahre früher ausgesprochen hatte, und sie auch jetzt nicht nöthig finde, so muss ich es mir gefallen lassen, dass man diess vielleicht auf der Gegenseite als Beweis unseres wissenschaftlichen Stillstands anführe; ich meinerseits kann darin, wie man gleichfalls natürlich finden wird, nur ein Zeichen für die Haltbarkeit der Grundlagen erblicken, auf denen unsere Anschauung von der Geschichte des ältesten Christenthums ruht. Das nächstfolgende Stück: „Die Tübinger Schule“, wurde im Jahre 1859 verfasst, erschien aber erst 1860 in Sybel's Historischer Zeitschrift IV, 90 ff. An diese Auseinandersetzung über die Tübinger Schule schliesst sich in Nr. 11 die Schilderung ihres Stifters, seiner wissenschaftlichen Entwicklung und seiner literarischen Thätigkeit an, welche ich bald nach dem Tode desselben, im Sommer 1861, in die Preussischen Jahrbücher (VII, 495 ff. VIII, 206 ff. 283 ff.) lieferte. Was endlich die letzte Abhandlung, über Strauss und Renan betrifft, die zuerst in Sybel's historischer Zeitschrift XII, 70 ff. erschien, so wurde dieselbe zunächst zwar durch die bekannten Werke dieser beiden Gelehrten hervorgerufen; zugleich war mir aber auch an sich selbst die Veranlassung erwünscht, meine Ansicht über die evangelische Geschichte und den Stifter des Christenthums etwas ausführlicher darzulegen, und durch diese Darstellung, wie ich hoffte, dazu beizutragen, dass das geschichtliche Verständniss unserer Religion auch solchen erleichtert werde, welche nicht in der Lage sind, den gelehrten und kritischen Untersuchungen über dieselbe tiefer in's einzelne folgen zu können.

Bei der Durchsicht der Arbeiten, welche in die gegenwärtige Sammlung aufgenommen werden sollten, machte ich es mir zwar selbstverständlich zur Pflicht, alles das zu ändern, was mir in ihrem Inhalt oder ihrer Darstellung der Berich-

tigung, Verbesserung und Ergänzung bedürftig zu sein schien, und dasjenige zu entfernen, was nur mit Rücksicht auf den Zeitpunkt und die besonderen Umstände ihres ersten Erscheinens gesagt war; und aus diesem letzteren Gesichtspunkt wurde namentlich der Eingang mehrerer Stücke umgearbeitet. Aber allzu eingreifende Abänderungen waren nicht möglich, wenn jedem dieser Aufsätze seine ursprüngliche Haltung bewahrt, und störende Unebenheiten vermieden werden sollten. Aus diesem Grunde konnte ich auch einen Misstand nur theilweise beseitigen, dessen ich mir im übrigen wohl bewusst war: die Wiederholungen, welche sich unvermeidlich ergeben, wenn verwandte Stoffe zu verschiedenen Zeiten und vor verschiedenen Zuhörern besprochen werden; und ich kann kaum hoffen, dass sich der Leser für dieselben durch den Vortheil, die gleichen Gegenstände von mehr als Einer Seite beleuchtet zu sehen, durchaus entschädigt finden werde. Ich muss daher in dieser, wie ohne Zweifel noch in mancher anderen Beziehung, seine Nachsicht in Anspruch nehmen.

Die neue Auflage dieser Schrift unterscheidet sich von der ersten nur durch kleinere Aenderungen und Zusätze, welche bald den Inhalt bald nur die Darstellung und die Ausdrucksweise betreffen. Zu den Zusätzen gehören auch die Worte auf dem Titelblatt: „Erste Sammlung.“ Bis wann freilich die hiemit versprochene Fortsetzung, für die es mir an Material nicht fehlt, erscheinen wird, kann ich im Augenblick noch nicht bestimmen. Da ich mich aber in derselben nicht in der gleichen Weise, wie hier, auf geschichtliche Darstellungen zu beschränken denke, habe ich auch den Titel des gegenwärtigen Bandes („Vortr. und Abh. geschichtlichen Inhalts“) mit Rücksicht auf seinen von mir in Aussicht genommenen Nachfolger geändert.

Berlin, Juli 1875.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
1.	Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen	1
2.	Pythagoras und die Pythagorassage	33
3.	Zur Ehrenrettung der Xanthippe	56
4.	Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit . .	68
5.	Marcus Aurelius Antoninus	89
6.	Wolff's Vertreibung aus Halle, der Kampf des Pietismus mit der Philosophie .	117
7.	Johann Gottlieb Fichte als Politiker	153
8.	Friedrich Schleiermacher. Zum zwölften Februar	195
9.	Das Urchristenthum	222
10.	Die Tübinger historische Schule	294
11.	Ferdinand Christian Baur	390
12.	Strauss und Renan	480

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

1.

Die Entwicklung des Monotheismus bei den Griechen.

Der Gegenstand, mit welchem sich dieser Vortrag beschäftigen soll, nimmt unser Interesse von mehr als Einer Seite her in Anspruch. Ist es an und für sich schon eine dankbare Aufgabe, die Geschichte des menschlichen Geistes in einer seiner höchsten Beziehungen und bei einem der gebildetsten Völker zu verfolgen, so wird der Reiz dieser Aufgabe noch um vieles erhöht werden, wenn sie mit anderen Fragen von der allgemeinsten Bedeutung zusammenhängt. Eben dieses ist aber bei der vorliegenden der Fall. Die Geschichte der Religion kennt keine wichtigeren, in das geistige und sittliche Leben der Menschheit tiefer eingreifenden Thatsachen, als die Entstehung des Monotheismus und die Entstehung des Christenthums; aber auch keine, deren erschöpfendes geschichtliches Verständniss mit grösseren Schwierigkeiten verknüpft wäre. Da trifft es sich nun glücklich, dass wir bei einem uns so bekannten Volk, wie die Griechen, einem Vorgange begegnen, welcher für die eine jener Thatsachen, die erste Entstehung des monotheistischen Glaubens, wenigstens eine Analogie darbietet; während er zugleich eine von den wesentlichen Voraussetzungen enthält, durch welche die andere, die Entstehung des Christenthums, geschichtlich bedingt ist. Wenn wir sehen, wie sich der Glaube an die Einheit des göttlichen Wesens bei den Griechen aus der Vielgötterei entwickelt hat,

so werden wir denselben Glauben bei anderen Völkern gleichfalls begreiflicher finden, mag er auch bei diesen in anderer Weise und unter anderen Bedingungen aufgetreten sein; und wenn das Christenthum eine bestimmte Form dieses Glaubens auch im hellenischen Bildungsgebiete schon vorfand, so werden wir uns um so leichter erklären können, wie es nicht blos diesen Theil der alten Welt in verhältnissmässig kurzer Zeit erobern, sondern wie es selbst auch das, was es ist, werden konnte.

Die griechische Religion war ursprünglich bekanntlich, wie alle Naturreligionen, Polytheismus. Aber bei der blossen Vielheit göttlicher Wesen kann sich der menschliche Geist nicht lange beruhigen. Der erfahrungsmässige Zusammenhang aller Erscheinungen und das Bedürfniss einer festen sittlichen Weltordnung nöthigt schon frühe, jene Vielheit irgendwie zur Einheit zu verknüpfen. Wir finden daher in allen Religionen, die sich nur einigermassen aus dem ersten Rohzustand herausgearbeitet haben, den Glauben an eine oberste Gottheit, einen Götterkönig, der in der Regel nicht blos im Himmel wohnend gedacht wird, sondern eigentlich der allumfassende Himmel selbst ist. Auch die griechische Götterwelt, so weit unsere Kunde derselben hinaufreicht, fasst sich in Zeus, dem blitzeschleudernden Himmelsgott, zur einheitlichen Spitze zusammen. Das Wesen dieses Gottes erscheint aber in dem älteren Volksglauben, wie ihn die homerischen und hesiodischen Gedichte uns darstellen, in dreifacher Beziehung beschränkt. Einmal hat er die dunkle Macht des Schicksals über sich, welcher er selbst sich vorkommenden Falls wohl wider Willen und mit schmerzlichen Klagen unterwerfen muss, wie dort beim Tod seines Sohnes Sarpedon, wo er ausruft: „Weh' mir, weh', nun will das Geschick, dass Sarpedon, der Menschen Theuerster mir, von Patroklos, Menötios Sohne, gefällt wird.“ Sodann hat er an den übrigen Olympiern eine mitunter ziemlich unbotmässige Aristokratie neben sich, welcher er selbst zwar an Kraft und Herrschergewalt entschieden überlegen ist, welche ihm aber doch im einzelnen nicht selten widerspricht oder

ihn hintergeht, seine Plane stört und ihrer Ausführung Hindernisse in den Weg legt. Dieser doppelten Beschränkung ist aber Zeus, drittens, nur desshalb unterworfen, weil sein Wesen auch an sich selbst beschränkt ist, weil er noch nicht mit der ganzen Fülle jener geistigen und sittlichen Vollkommenheit ausgestattet ist, welche da, wo sie einmal als unerlässlich in den Begriff der Gottheit aufgenommen ist, jeden Gedanken an eine Beschränkung der göttlichen Macht unmittelbar ausschliesst. Wohl ist auch der homerische Zeus schon ein sittliches Wesen, der Beschützer des Rechts und der Rächer des Frevels, der Hort der Staaten, die Quelle von Gesetz und Sitte auf Erden, der Vater der Götter und Menschen. Aber auch abgesehen davon, dass die göttliche Weltregierung hier von despotischer Willkühr nicht frei ist, dass Zeus, wie es heisst, zwei Fässer in seinem Gemach hat, das eine mit Gütern, das andere mit Uebeln, und nach Gutdünken daraus austheilt: wie musste ein denkender Grieche der Folgezeit über den Götterkönig urtheilen, der bald in Here's Armen, bald bei sterblichen Frauen seine Regentengeschäfte vergisst, der die Menschen mit Uebeln jeder Art heimsucht, weil ihn Prometheus beim Opfer betrogen hat, der aus Gefälligkeit gegen Thetis über das Achäerheer Niederlagen verhängt, der Agamemnon, um ihn zum Kampf zu ermuntern, einen trügerischen Traum schickt u. s. w. Die Schwächen der sinnlichen und endlichen Natur treten an diesen altgriechischen Göttern, und auch an dem höchsten Gott, viel zu grell hervor, als dass der Keim einer höheren Auffassung, der allerdings auch schon der homerischen Theologie nicht fehlt, ohne tiefgreifende Veränderung zur Entwicklung kommen konnte; und wenn sich allerdings gerade die anstössigsten Erzählungen über dieselben grossentheils aus der Personification von Naturwesen und Naturkräften, aus der Verwandlung natürlicher Vorgänge in eine Göttergeschichte erklären, so hatte sich doch dieser Ursprung der Mythen dem eigenen Bewusstsein des griechischen Volkes verborgen: ihm traten sie mit dem Anspruch einer wahrheitsgetreuen Schilderung der Götterwelt entgegen. Auch in den Mysterien, welche

man in der neueren Zeit nicht selten für die Schule eines reineren Gottesglaubens gehalten hat, war dieser sicher nicht zu finden; wie es denn an und für sich schon eine seltsame Vorstellung ist, dass bei der Verehrung der Demeter oder des Dionysos eine monotheistische Dogmatik hätte mitgetheilt werden können. Eine höhere Bedeutung für das griechische Volksleben erlangten diese Geheimdienste ohnedem erst seit dem sechsten Jahrhundert, d. h. seit der Zeit, in welcher die allmähliche Reinigung des Volksglaubens und seine Annäherung an den Monotheismus eben begann.

Diese Reinigung vollzog sich nun auf zwei Wegen: einestheils dadurch, dass die Vorstellungen über Zeus und seine Weltregierung gesteigert und geläutert wurden, und dass so aus dem Polytheismus selbst, ohne Verrückung seiner Grundlagen, das monotheistische Element, welches in ihm lag, herausgehoben, das polytheistische jenem untergeordnet wurde; andererseits durch Bestreitung der Vielgötterei und der Menschenähnlichkeit, mit welcher der Volksglaube die Götter umgeben hatte. Auf dem ersten von diesen Wegen haben die Dichter zugleich mit der Vollendung der Mythologie auch an ihrer Verbesserung gearbeitet; die Philosophen verbanden damit den zweiten, und aus dieser Verbindung ist jene geistigere Glaubensweise hervorgegangen, welche seit Sokrates und Plato in immer weiteren Kreisen sich ausbreitend noch vor dem Auftreten des Christenthums überall, wohin der Einfluss des hellenischen Geistes reichte, zur Religion der gebildeten Volksklassen geworden ist.

Die dichterische Phantasie hat die griechischen Götter und die mythische Geschichte dieser Götter geschaffen, und die Dichter sind es zumeist, von denen diese, allen ihren Wünschen so bereitwillig entgegenkommende und mit so reizender Leichtigkeit sich anschmiegende Mythologie fortgebildet und gepflegt wurde. Aber dieselben Dichter waren es auch, welche sie umbildeten und veredelten, allzu rohe Züge entfernten, die Ueberlieferungen der Vorzeit mit den sittlichen Anschauungen gebildeterer Jahrhunderte erfüllten. Waren ja

doch die grossen Dichter der Griechen zugleich ihre ersten Denker, die „Weisen," wie sie so oft genannt werden, die ältesten und volksthümlichsten Lehrer der Nation. Von dieser Idealisirung musste vor allem die Gestalt des Zeus berührt werden, in welcher sich dem Hellenen alles Grosse und Erhabene, alle seine höchsten Vorstellungen über Herrschermacht und Herrscherweisheit, über die Welteinrichtung und die sittliche Ordnung zusammendrängten. Je höher aber Zeus gestellt wurde, je vollständiger die mythischen Anthropomorphismen hinter der Idee eines vollkommenen Wesens, eines gerechten, gütigen, allwissenden Weltregenten zurücktraten, um so vollständiger wurde auch der Monotheismus aus dem Polytheismus herausgearbeitet. Schon die älteren Dichter hatten Zeus, wie bemerkt, als den Schirmer des Rechts, den Vertreter der sittlichen Gesetze gepriesen. Was Homer und Hesiod in dieser Beziehung gesagt hatten, wiederholen die Späteren in verstärktem Ausdruck. Zeus schaut, wie wir bei Archilochus (um 700 v. Chr.) lesen, auf die Thaten der Menschen, die gerechten und die gottlosen, selbst der Thiere Frevel und Rechtthun entgeht ihm nicht; ihm müssen wir alles anheimstellen. Er ist, wie um weniges später Terpander ihn nennt, der Anfang und Führer von allem; er hat, wie Simonides von Amorgos singt, das Ende von allem in der Hand und ordnet alles, wie er will. Je weiter wir aber in der Zeit herabsteigen, um so kräftiger sehen wir diese Gedanken sich entwickeln. Zeus wird allmählich seiner ganzen Bedeutung nach zum Träger einer sittlichen Weltordnung, deren Idee sich von dem Unheimlichen des alten Schicksalsglaubens, von der Zufälligkeit willkührlicher Herrschergebote befreit; das Schicksal, welches nach älterer Vorstellung hinter und über ihm stand, verschmilzt mit seinem Willen zur Einheit, die übrigen Götter, welche noch bei Homer seinen Absichten so vielfach widerstreben, werden zu willigen Werkzeugen seiner weltregierenden Thätigkeit. So belehrt uns schon Solon (um 590), dass Zeus zwar alles überwache und alle Frevel bestrafe, dass er aber nicht über einzelnes in Zorn gerathe, wie ein Mensch, sondern

das Unrecht sich häufen lasse, ehe die Strafe hereinbreche. So ruft uns hundert Jahre später der sicilische Dichter Epicharm zu: „Nichts entgeht der Gottheit Blicken, dess magst du versichert sein, Gott ist's, der uns überwacht und dem kein Ding unmöglich ist.“ Noch entschiedener tritt jedoch diese reinere Gottesidee bei den drei grossen Dichtern hervor, deren Leben die Zeit vom letzten Drittheil des sechsten bis gegen das Ende des fünften Jahrhunderts ausfüllt, Pindar, Aeschylus und Sophokles. — Auf die Gottheit, sagt Pindar, kommt alles allein an; Zeus schafft den Sterblichen alles, was sie trifft, er verleiht Erfolg und Missgeschick; er vermag aus schwarzer Nacht lauteres Licht aufstrahlen zu lassen, und des Tages reinen Schein in dunkle Finsterniss zu hüllen. Nichts, was der Mensch thut, ist der Gottheit verborgen, nur wo sie den Weg zeigt, ist Segen zu hoffen, in ihrer Hand liegt der Erfolg unserer Arbeit, von ihr allein stammt alle Tugend und Weisheit. — In demselben Sinne spricht sich Aeschylus aus. Die Erhabenheit und Allmacht der Gottheit, das unabwendbare Eintreffen, die zermalmende Gewalt ihrer Strafgerichte wird von allen seinen Tragödien eingeschärft. Was Zeus spricht, das geschieht; sein Wille vollbringt sich unfehlbar; kein Sterblicher vermag etwas wider ihn, keiner entflieht seinem Rathschluss; in seinem Dienst handeln alle anderen Götter, seine Herrschaft wird am Ende auch von den widerstrebendsten Mächten, auch von dem titanenhaften Trotz eines Prometheus, in williger Unterwerfung anerkannt. Diese Gedanken haben für Aeschylus so durchgreifende Bedeutung, dass es nicht schwer wäre, trotz des polytheistischen Götterglaubens, an welchem der Mann von altväterlicher Gediegenheit, der Marathon- und Salamiskämpfer, nicht gezweifelt hat, aus seinen Dichtungen, mit geringer Formveränderung, die Grundzüge eines reinen und erhabenen Monotheismus zusammenzustellen. Was in denselben vor allem hervortritt, ist die Idee der göttlichen Gerechtigkeit. Ist auch Aeschylus von der alterthümlichen Vorstellung eines Neides der Gottheit noch nicht ganz frei, lesen wir auch bei ihm noch, dass der Gott Verschuldung

über die Sterblichen verhänge, wenn er ein Haus von Grund aus umstürzen wolle: die herrschende Richtung seiner Dichtungen geht doch dahin, uns den Zusammenhang des Unglücks mit der Schuld, die hohe Gerechtigkeit der göttlichen Gerichte erkennen zu lassen. Wie der Mensch thut, so muss er leiden; wess Herz und Hand lauter ist, der wallt harmlos durch's Leben; doch den Frevler erfasst sicher, bald mit jähem Schlag, bald mit langsamem Druck, die Vergeltung; die Erinnyen walten in der Menschen Geschick, sie saugen dem Verbrecher die Lebenskraft aus, sie heften sich ruhelos an seine Sohlen, sie werfen um ihn die Schlinge des Wahnsinns, sie folgen seiner Spur bis über das Grab. Aber die göttliche Gnade weiss selbst bei Aeschylus die Strenge des Strafgesetzes zu überwinden, und auch ein Orestes wird am Ende von dem Fluche befreit, mit welchem der Muttermord sein Haupt belastet hat. Dabei ist sich Aeschylus wohl bewusst, dass er über den ursprünglichen Charakter der griechischen Religion hinausgeht; aber mit einer höchst merkwürdigen, tief poetischen Wendung verlegt er die Veränderung, welche, theilweise gerade durch ihn, in der religiösen Denkweise seines Volks vor sich gieng, in die Götterwelt selbst. Er benützt die alten dunkeln Sagen von einem Kampf der alten und der neuen Götter, um uns in tiefsinnigen Darstellungen zu zeigen, wie das grausenhafte Recht der Eumeniden in der Folge einem milderen und menschlicheren Gesetz Platz gemacht, wie sich die anfängliche Gewaltherrschaft des Zeus mit der Zeit zu einer wohlthätigen sittlichen Weltregierung verklärt habe. — Die schönste Blüthe dieses milderen Geistes leuchtet uns aus den Werken des Sophokles entgegen. Wie kein anderer Dichter die klassische Kunst zu einer so harmonischen Vollendung gebracht hat, so giebt es auch keinen edleren Vertreter eines reinen Gottesglaubens, so weit dieser auf dem Boden des griechischen Polytheismus möglich war. Im Sinn der lautersten Frömmigkeit schildert uns Sophokles die Götter, deren Macht und Gesetz das menschliche Leben umschliesst. Von ihnen kommt alles, das Gut und das Uebel; ihrer nie alternden

Macht kann kein Sterblicher widerstehen, ihrem allsehenden Auge keine That und kein Gedanke sich entziehen, ihre ewigen Satzungen wage keiner zu übertreten. Von den Göttern stammt alle Weisheit, sie führen uns immer zum Rechten; ihre Schickung möge der Mensch mit Ergebung ertragen, alles Leid Zeus anheimstellen, über das Mass der menschlichen Natur nicht hinausstreben. Diese und ähnliche Sätze sind es, welche uns bei Sophokles so häufig erfreuen, welche uns aber auch bei andern Dichtern jenes Zeitalters nicht selten begegnen. Die Grenze des griechischen Polytheismus ist damit allerdings nicht überschritten; aber doch werden wir uns von dem Glauben, welcher sich in dieser Art ausspricht, einen anderen Begriff machen müssen, als man ihn gewöhnlich mit dem Namen des Heidenthums verbindet. Die vielen Götter sind hier am Ende doch nur die Repräsentanten des Einen „Göttlichen“ oder der Gottheit; aus ihrem Wirken in der Welt ist die Willkühr und der Widerstreit verschwunden, von dem uns Homer noch so viel zu erzählen weiss: es ist Eine sittliche Weltordnung, welche sich bald des einen, bald des anderen Gottes als ihres Werkzeugs bedient. Die Vielheit der Götter bleibt so zwar als Glaubensvorstellung stehen, aber der Zwiespalt, den sie in's religiöse Bewusstsein zu bringen drohte, wird der Sache nach grossentheils aufgehoben.

Für den sittlichen Charakter der religiösen Ueberzeugungen war auch das von grosser Wichtigkeit, dass mit der ebenbesprochenen Entwicklung der Gottesidee gleichzeitig der Glaube an eine jenseitige Vergeltung an Kraft und Verbreitung gewann. Bei Homer und Hesiod finden sich von dieser Lehre nur die dürftigsten Anfänge; höhere Bedeutung erhielt sie erst in den eleusinischen, namentlich aber in den sogenannten orphischen Mysterien, einem jüngeren, seiner Entstehung nach wahrscheinlich dem sechsten oder siebenten Jahrhundert vor Christus angehörigen, Zweig dieser Kultusformen, und in dem zunächst gleichfalls aus sittlich-religiösen, nicht aus wissenschaftlichen Motiven entsprungenen Pythagoreismus. Die Form wie der Inhalt dieses Glaubens, dessen

Geschichte wir hier nicht weiter verfolgen können, war vorerst allerdings ziemlich trübe; er stand bei Orphikern und Pythagoreern mit der mythischen Lehre von der Seelenwanderung in Verbindung, und was über die jenseitige Seligkeit oder Unseligkeit entscheiden sollte, war mindestens bei den ersteren weniger der sittliche Werth oder Unwerth, als das Verhältniss zu den Geheimdiensten und zu der mit ihnen verbundenen Ascese: wer die Weihen angenommen, wer sich der Fleischkost und ähnlicher Dinge enthalten, wer gewisse äusserliche Lebensvorschriften befolgt hatte, der sollte dereinst mit den Göttern der Unterwelt zu Tische sitzen, die Ungeweihten dagegen sollten in einen Schlammpfuhl geworfen werden. Aber schon bei den Pythagoreern wurde der Unsterblichkeitsglaube in einem reineren moralischen Sinne benützt; bei Pindar liegen in ihm die kräftigsten sittlichen Antriebe; Aeschylus' Schilderung der göttlichen Strafgerichte kommt in der Drohung, das auch der Tod den Verbrecher von den Rachegeistern nicht frei mache, zum Abschluss; Sophokles verweist nicht selten auf die Vergeltung nach dem Tode, und bei Euripides finden wir das Wort: „Wer weiss, ob nicht der Tod in Wahrheit Leben ist, das Leben aber Tod?“ Es liegt am Tage, wie sehr der Gedanke der göttlichen Gerechtigkeit durch diese Ausdehnung ihrer Wirkungen an Stärke gewinnen, und um wie viel lebhafter auch die Einheit des Göttlichen sich dem Bewusstsein darstellen musste, wenn eine und dieselbe sittliche Ordnung die Lebenden und die Todten umfasste.

So sehr aber die ältere Gestalt der griechischen Religion damit veredelt war, ihre polytheistische Grundlage wurde, wie gesagt, durch diese Entwicklung des monotheistischen Elements, das auch in ihr lag, nicht unmittelbar angetastet. Einen anderen und kühneren Weg schlug die Philosophie ein.

Die griechische Philosophie ist nicht, wie die christliche, im Dienst der Theologie herangewachsen: ihre ältesten Vertreter wollten nicht den religiösen Glauben vertheidigen oder erläutern, sondern die Natur der Dinge erforschen. Sie hatten insofern keine so unmittelbare Veranlassung, sich über den

Inhalt dieses Glaubens auszusprechen, wie ihre christlichen Nachfolger. Aber indem sie bei ihrer Naturerklärung die Welt als Ganzes in's Auge fassten, um sie auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, giengen sie alle ausdrücklich oder stillschweigend von der Voraussetzung einer einheitlichen weltbildenden Kraft aus, mochten sie sich nun diese an den körperlichen Stoff gebunden oder von ihm getrennt denken, mochten sie sie als Natur oder als Gottheit oder wie sonst bezeichnen. Und mehrere von ihnen sprachen es auch ausdrücklich aus, dass dieselbe nur in der höchsten Vernunft, nur in dem unendlichen Geiste gesucht werden dürfe; unter den vorsokratischen Philosophen, mit denen wir es hier zunächst zu thun haben, am entschiedensten und mit dem deutlichsten wissenschaftlichen Bewusstsein Anaxagoras, der Freund des grossen Perikles, welcher bis gegen den Anfang des peloponnesischen Krieges in Athen gelebt hat. Zu der Volksreligion aber nehmen diese Männer, je nach ihrer Eigenthümlichkeit, eine verschiedene Stellung ein. Viele von ihnen verfolgten den Weg ihrer wissenschaftlichen Forschung, ohne sie zum Volksglauben in ein bestimmtes Verhältniss zu setzen, und in der Regel wohl, ohne auch nur sich selbst darüber Rechenschaft abzulegen. Andere lehnten sich in der Art an die Volksvorstellungen an, dass sie sich derselben für gewisse philosophische Begriffe bedienten, und beide sich unmittelbar gleichsetzten; und da ist es nun natürlich wieder die Gestalt des Zeus, in welcher der letzte Grund aller Dinge, die Einheit der Weltordnung und der in der Welt wirkenden Kräfte, zur Anschauung gebracht wird. Ein dritter, Demokritus, macht den Versuch, mit dem Götterglauben auch die Götter selbst aus den Voraussetzungen seiner materialistischen Naturlehre zu erklären: durch das gleiche Zusammentreffen von Atomen, dem alles übrige sein Dasein verdankt, sollten auch Wesen von übermenschlicher Gestalt und Grösse entstanden sein, deren Erscheinung den Glauben an Götter hervorgerufen habe; und ähnlich lässt Empedokles aus seinen vier Elementen mit den Thieren und den Menschen und allen anderen Dingen auch

die Götter sich bilden „die langlebenden, vor allem geehrten.“ Für uns, nach unserem reineren Gottesbegriff, sind diess höchst auffallende Behauptungen, nicht ebenso aber für die Griechen, in deren Mythologie von Anfang an die Erzeugung der verschiedenen Göttergeschlechter eine wichtige Stelle einnahm, und bei denen noch Pindar singt: „Eines ist der Menschen, ein anderes der Götter Geschlecht, aber Eine Mutter hat beide geboren.“ Eine Bestreitung des Volksglaubens war damit nicht beabsichtigt.

Um so entschiedener tritt dagegen diese Absicht in den Aeusserungen eines Mannes hervor, welcher zu den merkwürdigsten Erscheinungen in der Geschichte des religiösen Bewusstseins gehört, des Xenophanes. Dieser philosophische Dichter, der Stifter der sog. eleatischen Schule, dessen langes Leben von den ersten Jahrzehenden des sechsten bis über den Anfang des fünften Jahrhunderts herabreicht, ist allem nach rein durch sein eigenes Nachdenken zu den eingreifendsten Zweifeln an der Religion seines Volkes geführt worden. Was ihm an derselben zum Anstoss gereicht, ist nicht blos die Menschenähnlichkeit der griechischen Götter mit ihren oft so weit gehenden Schwächen, sondern auch schon ihre Vielheit als solche. Die Sterblichen, sagt er, meinen, die Götter seien entstanden, als ob es nicht gleich gottlos wäre, sie für geworden, und sie für sterblich auszugeben; und in demselben Sinn äusserte er sich nach Aristoteles über die Opfer und die Todtenklage für die Meeresgöttin Leukothea: halte man sie für eine Sterbliche, so solle man ihr nicht opfern, halte man sie für eine Gottheit, so solle man sie nicht betrauern. Der Widerspruch der Naturreligion, eine Gottheit, ein Unendliches, anzunehmen und ihr doch zugleich endliche Zustände und Eigenschaften beizulegen, beweist dem Philosophen, dass diese Religion nicht die wahre sein könne. Der gleiche Widerspruch wird aber von ihm auch noch in vielen anderen Bestimmungen des griechischen Götterglaubens nachgewiesen. Wie man die Götter für geworden hält, so hält man sie auch für veränderlich; man schreibt ihnen räumliche Bewegung zu,

wenn man sie vom Himmel zur Erde herabkommen, diese oder jene Stätte ihrer Verehrung besuchen, da oder dort hülfreich erscheinen lässt u. s. w. Xenophanes weiss sich diese Vorstellung nicht anzueignen. Der Gottheit, erklärt er, gezieme es nicht, bald da- bald dorthin zu wandern, sie könne nur unbewegt an Einer Stelle verharren. Noch auffallender widerspricht es seinem Gottesbegriff, wenn der Gottheit eine menschliche, oder überhaupt eine äussere Gestalt beigelegt wird. Die Menschen, sagt er, leihen den Göttern ihre eigene Gestalt, Empfindung und Stimme, und jedes Volk leiht ihnen die seine: die Neger denken sich die Götter schwarz und plattnasig, die Thracier blauaugig und rothhaarig, und wenn die Pferde und Ochsen malen könnten, — fügt er mit bitterem Spott bei — würden sie dieselben ohne Zweifel als Pferde und Ochsen darstellen. Und fast noch schlechter ergeht es den Göttern bei der Schilderung ihres sittlichen Wesens: „Alles legen den Göttern Hesiodos bei und Homeros, was zur Schande bei Menschen gereicht und Tadel hervorruft, Diebstahl, Ehebruch und dass sie einander betrügen.“ Aber nicht blos diese Schwäche und Menschenähnlichkeit, schon die Vielheit als solche verträgt sich, nach der reineren Einsicht des Xenophanes, nicht mit dem Begriff des göttlichen Wesens. Die Gottheit, zeigt er, müsse das vollkommenste sein, es könne aber nur Ein vollkommenstes geben; die Gottheit könne nur herrschen, nicht beherrscht werden, neben dem höchsten, allesbeherrschenden Gott lassen sich mithin keine anderen, ihm untergeordneten Götter annehmen. Er selbst weiss sich daher nur Eine Gottheit zu denken, die über alles Endliche hoch erhaben ist. „Ein Gott,“ singt er, „ist bei den Göttern und bei den Menschen der höchste, Sterblichen nicht an Gestalt und nicht an Gedanken vergleichbar,“ ein Gott, der, wie es an einer anderen Stelle heisst, ganz Auge ist, ganz Ohr, ganz Denken, der „mühlos alles beherrscht mit der Einsicht seines Verstandes.“ So tritt hier zuerst der Vielgötterei des griechischen Volksglaubens und der Vermenschlichung des Göttlichen der Monotheismus mit vollem Bewusstsein grundsätzlich ent-

gegen: aus dem Begriff des göttlichen Wesens werden durch einfache Schlüsse die Folgerungen abgeleitet, welche die ganze bestehende Religion im innersten erschüttern mussten.

Es muss gewiss unsere höchste Bewunderung erregen, so reine und erhabene Vorstellungen über die Gottheit, ein so helles Bewusstsein über das, was die Gottesidee fordert, mitten unter einem polytheistischen Volke, fünfhundert Jahre vor Christus, in einem Zeitpunkt zu finden, in welchem die wissenschaftliche Forschung sich kaum in den ersten unsicheren Schritten versucht hatte. Auch die geschichtliche Wirkung dieser Erscheinung werden wir aber nicht zu niedrig schätzen dürfen. Die Angriffe des Xenophanes haben dem griechischen Polytheismus eine Wunde geschlagen, von welcher er sich nicht wieder erholt hat; und steht auch dieser Philosoph mit seinen kühnen Zweifeln an dem bestehenden Religionswesen eine Zeit lang ziemlich vereinzelt, so fehlt es ihm doch theils schon in den nächsten fünfzig Jahren nicht ganz an Nachfolgern, theils sind jene Zweifel in der Folge zu einer Macht herangewachsen, welcher die Volksreligion ausser der Gewohnheit der Masse und einzelnen, für das Ganze vollkommen wirkungslosen, Gewaltmassregeln kein Vertheidigungsmittel entgegenzustellen hatte.

Einige Jahrzehende nach Xenophanes treffen wir den ephesischen Philosophen Heraklit zwar nicht ganz auf demselben Wege, aber doch auf einem, der dem seinigen nahe genug liegt. Die Vielheit der Götter wird von ihm zwar nicht ausdrücklich bekämpft, so weit er auch durch seine Idee der allgemeinen, alles lenkenden Vernunft über sie hinaus ist; aber die mit ihr so nahe zusammenhängenden gottesdienstlichen Gebräuche, die Thieropfer und die Bilderverehrung, erfahren seine entschiedene Missbilligung, und über die Dichter, deren Werke für die Hellenen die Bedeutung der heiligsten Religionsurkunden hatten, über Homer und Hesiod, weiss er sich nicht stark genug auszudrücken. Etwas später, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, hören wir die Gedanken und selbst die Ausdrücke des alten Eleaten in einem Bruch-

stück des Empedokles durchklingen, welches über Apollo, oder auch über den höchsten Gott — denn diess wissen wir nicht — sagt: ihm könne man nicht nahen, noch mit den Augen ihn schauen oder mit den Händen betasten, denn kein menschlicher Leib und keine Gliedmassen seien ihm eigen, sondern er sei nur ein heiliger unfassbarer Geist, der mit schnellen Gedanken das ganze Weltall durcheile. Um dieselbe Zeit beginnt jene aufklärerische Bewegung, deren ausgesprochenste Vertreter man mit dem Namen der Sophisten zu bezeichnen pflegt; eine Bewegung, welche in kurzer Zeit alle Seiten des griechischen Volkslebens und alle Schichten der Gesellschaft durchdrang, die überlieferten Sitten und Ueberzeugungen gründlich zersetzte, und gegen den religiösen Glauben von Anfang an einen lebhaften Angriff eröffnete. Gleich den ersten Wortführer der Sophistik, Protagoras, hören wir eine Schrift mit der Erklärung beginnen: über die Götter habe er nichts zu sagen, weder dass sie seien, noch dass sie nicht seien, denn die Sache sei zu dunkel und das menschliche Leben zu kurz, um sie zu ergründen. Ein anderer von den berühmteren Sophisten, Prodikus, suchte zu zeigen, wie die Menschen durch die Verehrung nutzbringender und wohlthätiger Naturgegenstände zum Götterglauben gekommen seien; während der Sophistenschüler Kritias in einem seiner Schauspiele die Religion als die Erfindung kluger Gesetzgeber darstellte, welche durch die Furcht vor der göttlichen Strafgerechtigkeit die Wirkung ihrer Gesetze haben unterstützen wollen. Und das letztere war wohl in den Kreisen, auf welche der Einfluss der sophistischen Aufklärung sich erstreckte, die verbreitetste Meinung. Wie in allen anderen Staatseinrichtungen und Sitten, so sah diese Schule auch in der Religion nur das Erzeugniss willkührlicher Uebereinkunft, und schon die Verschiedenheit der Religionen schien ihr diess zu beweisen: wenn der Götterglaube aus der menschlichen Natur stammte, meinte sie, müssten auch alle Menschen die gleichen Götter verehren; dass gerade aus der Natur des menschlichen Geistes und aus den natürlichen Bedingungen seiner Entwicklung die Verschie-

denheit der Religionen, wie aller anderen geschichtlichen Lebensformen, hervorgeht, dafür hatten diese griechischen Aufklärer so wenig, als ihre neueren Nachfolger, ein Verständniss.

Wie oberflächlich sie aber auch in dieser Beziehung verfahren mochten: der Geist der Zeit kam ihnen in den geistig bedeutendsten griechischen Städten so hülfreich entgegen, und ihre Denkweise war so wenig auf die Schule beschränkt, dass sie vielmehr um die Zeit des peloponnesischen Kriegs, und nicht blos in Athen, für die herrschende Ansicht der Gebildeten gelten konnte. Was die Sophisten in Lehrschriften und Prunkreden vortrugen, das predigten die Dichter in anderer Form, mit der bedeutendsten und allgemeinsten Wirkung, vom Theater. Während ein Sophokles in seinen Tragödien seiner frommen Gesinnung nicht minder, als seiner Kunst, ein Denkmal setzte, sehen wir seinen jüngeren Zeitgenossen Euripides, den Schüler des Anaxagoras, mit manchen schönen Glaubens- und Sittensprüchen zugleich eine Masse dogmatischer und moralischer Zweifel vermischen, wir begegnen bei ihm einer so naturalistischen Behandlung der Mythen, dass sich sofort unverkennbar herausstellt, wie weit er sich von dem Standpunkt des alten Götterglaubens entfernt hatte. Der Komiker Aristophanes poltert mit leidenschaftlicher Heftigkeit gegen ihn und gegen alle die Neuerer, unter die er sogar Sokrates rechnet; und wir können nicht bezweifeln, dass es ihm mit seinem Eifer für alte Sitte und alten Glauben in seiner Art Ernst war; aber hiess es die Ehrfurcht vor den Göttern wiederherstellen, wenn man diese mit so übermüthiger Ausgelassenheit, wie Aristophanes, dem Gelächter der Zuschauer preisgab, wenn man die Blössen ihrer Menschenähnlichkeit so grell und so derb, wie er, aufdeckte, wenn man sie so tief in allen Schmutz des Niedrigen und Gemeinen herabzog? Und dass dieser Bestandtheil seiner Stücke bei seinen Zuhörern weit mehr Anklang fand, als die Ermahnungen zur Rückkehr in die gute alte Zeit und ihren Glauben, dass es schon im ersten Jahrzehend des peloponnesischen Kriegs bei sehr vielen in Athen geradezu für ungebildet und altväterisch galt, noch

an Götter zu glauben, sagt er selbst uns. Hält doch sogar sein frommer und oft so abergläubischer älterer Zeitgenosse Herodot sich von den Einflüssen der rationalistischen Aufklärung keineswegs frei; sehen wir doch an einem Thucydides, wie gegen das Ende des fünften Jahrhunderts der tiefste Ernst der Gesinnung, die grossartigste sittliche Weltbetrachtung mit gänzlicher Abwesenheit jenes mythischen Elements verknüpft sein konnte, das der altgriechischen Religion so unentbehrlich ist; stellt uns doch eben dieser Geschichtschreiber in ergreifenden Schilderungen die Verwirrung aller sittlichen Begriffe, das Verschwinden der Frömmigkeit und des Glaubens, das Ueberhandnehmen einer nackten Selbstsucht während der inneren Kämpfe der griechischen Staaten vor Augen. Die Sophisten sind mit ihren Angriffen auf den Volksglauben nur die Vorkämpfer einer Denkweise, welche in jener Zeit von den verschiedensten Seiten her vorbereitet sich nicht als das Werk dieser Einzelnen, sondern nur als das Ergebniss der ganzen geschichtlichen Entwicklung betrachten lässt. Um so weniger liess sich erwarten, dass ein vereinzeltes Einschreiten der Staatsgewalt, Anklagen, wie sie noch zu Lebzeiten des Perikles von den politischen Gegnern dieses Staatsmanns gegen Anaxagoras, später gegen Protagoras und Sokrates erhoben wurden, der Neuerung einen haltbaren Damm entgegensetzen werden. Einzelne sind diesen Angriffen zum Opfer gefallen: Anaxagoras und Protagoras mussten Athen verlassen, Sokrates trank den Giftbecher; aber die Ansichten dieser Männer wurden durch die Verfolgung in ihrer Verbreitung nicht gehemmt, sondern gefördert. Als Protagoras um's Jahr 410 v. Chr. aus Athen floh, hatte der Unglaube, den man in ihm verfolgte, in dieser Stadt längst die tiefsten und ausgebreitetsten Wurzeln getrieben. Eine Wiederherstellung der Volksreligion in ihrer früheren Geltung war bereits zur Unmöglichkeit geworden; aber über den Standpunkt der Sophisten konnte man allerdings hinauskommen, wenn tiefere Geister und gründlichere Denker sich der Aufgabe bemächtigten, welche sie einseitig und ungenügend behandelt hatten.

Ein solcher gründlicherer Denker war Sokrates. Dieser grosse Philosoph wollte sich zwar grundsätzlich aller theologischen Untersuchungen enthalten; die menschliche Vernunft, glaubte er, sei doch nicht im Stande, das Wesen und die Werke der Gottheit zu ergründen, und diese Forschung habe auch keinen Nutzen; und er tadelte desshalb die Naturphilosophen, dass sie meinen, sie können den Kunstwerken der Götter auf die Spur kommen. Er seinerseits wollte sich auf die Dinge beschränken, welche das menschliche Leben und die menschlichen Pflichten betreffen. Aber indem er zu diesen Pflichten vor allem auch die der Frömmigkeit und der Gottesverehrung rechnete, war er doch genöthigt, sich eine bestimmte Ansicht über die Gottheit und ihr Verhältniss zum Menschen zu bilden, und da er nun hiebei natürlich nur nach Massgabe seiner allgemeinen Grundsätze verfahren konnte, so wurde er fast wider Willen der Schöpfer einer Gotteslehre, welche trotz ihrer wissenschaftlichen Mängel von grosser Bedeutung für die Folgezeit geworden ist. Wie er nämlich den Werth der menschlichen Handlungen nach der Vernunftmässigkeit ihrer Zwecke zu beurtheilen gewohnt war, so suchte er auch im Weltganzen zunächst den Zweck auf, dem alles zu dienen habe; diesen glaubte er aber in dem Wohle des Menschen zu erkennen. So kam er denn zu der Ueberzeugung, dass die Welt nur das Werk eines allmächtigen, allgütigen, allweisen und allwissenden Wesens sein könne; eines Wesens, dessen Vernunft die unsrige um ebenso viel übertreffe, als die Grösse der Welt, dem sie inwohnt, die unseres Leibes; dessen Auge alles durchschaue, dessen Fürsorge alles, das grösste wie das kleinste, umfasse. Dabei hatte Sokrates nicht das Bedürfniss, das Verhältniss dieses seines Vernunftglaubens zu der Volksreligion, der er aufrichtig zugethan war, eingehender zu untersuchen; er redet nach der Weise der Griechen unterschiedslos bald in der Mehrzahl von den Göttern, bald in der Einzahl von Gott oder der Gottheit; er ist überzeugt, dass die Götter alles zu unserem Besten lenken, dass wir uns in ihre Schickungen unbedingt zu ergeben, ihren Geboten unbedingt zu gehorchen

haben; und was die Gottesverehrung betrifft, so beruhigt er sich bei dem Satze, dass eine fromme Gesinnung der beste Gottesdienst sei, dass im übrigen jeder die Gottheit nach dem Herkommen seines Volkes verehren möge. Aber doch lässt sich nicht verkennen, dass sein Religionsglaube in der Hauptsache von der Einheit des Göttlichen ausgeht. Er läugnet die vielen Götter der Volksreligion nicht, er hat vielmehr ohne Zweifel alles Ernstes an sie geglaubt; aber über diese vielen Götter hebt sich die Eine weltbildende Vernunft so entschieden als das wesentliche, für die Einrichtung der Welt und die sittliche Aufgabe des Menschen allein massgebende heraus, dass jene neben ihr fast als müssige Zuthaten erscheinen. So unterscheidet auch Sokrates selbst in einer Aeusserung, welche uns Xenophon überliefert hat, zwischen beiden, wenn er sagt, sowohl die anderen Götter, wie auch der Bildner und Erhalter des Weltganzen, erweisen uns ihre Wohlthaten, ohne sich selbst unseren Blicken zu zeigen. Die Hauptsache liegt für ihn in der Ueberzeugung, dass alles in der Welt und im menschlichen Leben nach den besten Zwecken, mit vollkommener Vernunft, nach einem einheitlichen Plane geordnet sei; ob es nur Ein Wesen ist, von dem diese Ordnung herrührt, oder ob die höchste Gottheit noch andere Götterwesen als ihre Gehülfen unter sich hat, diess ist eine Frage, deren Untersuchung ihn wenig bekümmert, weil sie ihm für sein praktisches Glaubensbedürfniss von keiner Erheblichkeit zu sein scheint. Er für seine Person aber musste der zweiten Annahme schon desshalb den Vorzug zu geben geneigt sein, weil sie mit dem Glauben seines Volkes, von dem er sich zu trennen nicht für nothwendig und nicht für erlaubt hielt, am besten übereinstimmte. Die Einheit Gottes wird so mit der Vielheit der Volksgötter in der Weise verknüpft, welche den Griechen schon durch ihre Mythologie nahe gelegt war, und in welcher bereits die Dichter den Philosophen vorangegangen waren: die vielen Götter werden zu dem Einen in ein durchaus untergeordnetes Verhältniss gesetzt, sie haben nur dieselbe Vernunft in den einzelnen Theilen der

Welt und den einzelnen Beziehungen des menschlichen Lebens zu vertreten, welche als allgemeine, das Weltganze umfassende Macht in dem höchsten Gott angeschaut wird.

Diesem Wege ist die griechische Philosophie auch in der Folge in der überwiegenden Mehrzahl ihrer Vertreter treu geblieben. Auch an solchen fehlt es unter denselben allerdings nicht, welche zur Volksreligion eine schroffere Stellung einnahmen. Hatte Sokrates den höchsten Gott von den übrigen unterschieden, so erklärte sein Schüler Antisthenes mit den Eleaten: in Wahrheit gebe es nur Einen Gott, welchen wir uns nicht nach menschlichem Bilde vorstellen dürfen, nur die Meinung der Völker habe die vielen Götter geschaffen; und er selbst sowohl, als seine Nachfolger, die Cyniker, machten sich durch eine Freigeisterei bemerklich, die wir auch später bei den Cynikern der römischen Kaiserzeit wiederfinden, während sie zugleich die mythischen Ueberlieferungen durch eine freie allegorische Auslegung für moralische Zwecke zu benützen suchten. Ein anderer Sokratiker, der sich aber auch sonst von der ächten sokratischen Lehre weit entfernte, Aristippus, folgte mit seiner Schule den skeptischen Ansichten des Protagoras. Von den jüngeren Schulen, aus der alexandrinischen und der römischen Zeit, sind es die Skeptiker und die Epikureer, welche sich als Aufklärer dem religiösen Glauben entgegenstellen. Die ersteren konnten zwar folgerichtig das Dasein der Götter nicht positiv bestreiten; aber sie erklärten es für ebenso unbeweisbar, als jeden anderen wissenschaftlichen Satz; und im Kampf mit der gleichzeitigen Theologie der stoischen Schule erhob namentlich Karneades, der scharfsinnigste von den alten Skeptikern, schon im zweiten Jahrhundert vor Christus gegen den gewöhnlichen Gottesbegriff Einwendungen, welche ihre Bedeutung heute noch nicht ganz verloren haben. Nach einer anderen Seite hin entfernte sich die zahlreiche, namentlich unter den Römern verbreitete Schule der Epikureer von dem Volksglauben. Das Dasein der Götter wollten diese Philosophen nicht bezweifeln, sie erklärten dasselbe vielmehr für ganz

unbestreitbar; aber um dem Grundsatz einer rein physikalischen Naturerklärung nichts zu vergeben, und um der abergläubischen Furcht vor der Gottheit ihre Wurzeln abzuschneiden, hielten sie es für nöthig, jede Einwirkung der Götter auf die irdischen Dinge zu beseitigen: die Götter sollten in seliger Ruhe, von unseren Angelegenheiten nicht berührt und nicht in sie eingreifend, als Gegenstand einer uneigennützigen Verehrung, in den leeren Zwischenräumen zwischen den Welten sich aufhalten; innerhalb der letzteren dagegen sollte alles theils vom Zufall, theils von blinder Naturnothwendigkeit regiert werden. Der Monotheismus hatte von diesem Götterglauben, der sich in seinem praktischen Erfolge vom Atheismus kaum unterscheidet, nichts zu hoffen; ihm traten die Epikureer mit demselben Spott entgegen, wie den Mythen der Volksreligion; und ebensowenig konnten die Zweifel der Skeptiker gegen die Volksvorstellungen einer reineren Glaubensweise zugutekommen, da sie das Dasein Eines Gottes und das Dasein vieler Götter für gleich unerweislich hielten. Diese Schulen haben daher die Sache des Monotheismus nur mittelbar gefördert, sofern sie durch die Zersetzung der bestehenden Religionen dazu beitrugen, dass einer neuen der Weg gebahnt wurde.

Indessen hatte diese Denkweise, wie bemerkt, in der griechischen Philosophie nicht die Herrschaft. Die bedeutendsten unter den nachsokratischen Philosophen folgten vielmehr der Richtung, welche schon Sokrates gewählt hatte, um den Polytheismus mit dem Monotheismus zu versöhnen. Zugleich giengen sie jedoch darin über Sokrates hinaus, dass sie sich dem Volksglauben weit freier, als er, gegenüberstellten, und weit bestimmter auf seine Reinigung durch die Philosophie drangen. Kein anderer hat aber in dieser Beziehung einen so eingreifenden, über viele Jahrhunderte sich erstreckenden Einfluss auf die Entwicklung des religiösen Bewusstseins geübt, als der grosse Schüler des Sokrates, Plato. Die religiöse Weltanschauung dieses Philosophen ist in ihren Grundbestimmungen ein sehr reiner und geistiger Monotheismus. Ueber

und hinter der Erscheinungswelt liegt nach ihm die Welt der ewigen, körperlosen, unveränderlichen Wesenheiten, der Ideen; und an der Spitze der gesammten Ideenwelt steht das Gute, das unendliche Wesen, welches der Grund alles Denkens und alles Seins ist, welches den Dingen ihre Wirklichkeit und unsern Vorstellungen ihre Wahrheit verleiht, nach dem alle unsere Gedanken und Thätigkeiten ihrer innersten Natur nach hinstreben, wenn wir es selbst auch nur schwer in seiner reinen Gestalt, und meist nur in seinen Abbildern und Wirkungen zu schauen vermögen. Von dem Guten ist Plato's weltbildende Gottheit der Sache nach nicht verschieden, und die Idee des Guten ist es, von welcher sein Gottesbegriff nach allen Seiten hin durchdrungen und bestimmt ist. Die Güte ist die wesentlichste Eigenschaft der Gottheit, aus Güte hat sie die Welt gebildet, mit Güte und Weisheit lenkt sie die menschlichen Schicksale, im kleinen wie im grossen; wer durch Reinheit des Lebens ihre Güte und Vollkommenheit nachahmt, dem müssen alle Dinge am Ende zum besten dienen. An der Idee des Guten sind unsere Vorstellungen über die Gottheit zu messen, nach ihr unsere Pflichten gegen sie zu beurtheilen. Die Gottheit ist nicht eifersüchtig auf das menschliche Glück, wie der Schicksalsglaube des griechischen Volks wähnte, denn der Gute ist neidlos. Sie kann sich nicht verändern und sich nicht anders zeigen, als sie ist, weil das vollkommene unveränderlich und weil alle Lüge ihm fremd ist. Sie muss durchaus geistiger Natur, über Lust und Unlust erhaben, von allen Uebeln unberührt sein; von ihrer Macht, ihrer Güte, ihrer Weisheit, ihrer Heiligkeit, ihrer Gerechtigkeit werden wir uns nur die höchsten und reinsten Vorstellungen machen dürfen; die Mythen, welche menschliche Schwächen, Leidenschaften und Verfehlungen von den Göttern berichten, werden wir als unwürdige Fabeln bekämpfen müssen. Auch die wahre Gottesverehrung wird nur in reiner Gesinnung und tugendhaftem Leben bestehen können, nicht in den Gebeten und Gaben, mit denen der Unverstand die Götter zu ehren, die Schlechtigkeit sie zu bestechen hofft. Man wird zugeben

müssen, dass diess Grundsätze sind, wie sie reiner auch auf christlichem Boden kaum gefunden werden; und so haben auch wirklich diese platonischen Aussprüche den Lehrern der christlichen Kirche für ihre Vorstellungen über die Gottheit und für ihre Auffassung biblischer Erzählungen Jahrhunderte lang zur Richtschnur gedient. Ein Philosoph, der solche Ansichten aufstellte, war dem griechischen Polytheismus im wesentlichen entwachsen. Nichtsdestoweniger will auch Plato denselben nicht unbedingt aufgeben. Und einige Anknüpfungspunkte bot ihm allerdings auch sein System. Einestheils nämlich stehen unter und neben der Gottheit oder dem Guten die andern Ideen, welche er auch wohl als die ewigen Götter bezeichnet; anderntheils konnte sich Plato von der volksthümlichen Anschauungsweise nicht trennen, nach welcher die Gestirne, in der unwandelbaren Gesetzmässigkeit ihres Laufes, für lebendige Wesen gehalten wurden, denen eine weit höhere Vernunft inwohne, als dem Menschen, und ebenso hält er auch das Weltganze für ein lebendes Wesen, von dessen Seele die aller Einzelwesen herstammen. Die Gestirne sind daher, wie er sagt, die sichtbaren Götter, und die Welt nennt er den gewordenen Gott, dessen Schönheit und Vollkommenheit er nicht hoch genug zu preisen weiss. Die übrigen Gottheiten des griechischen Volksglaubens dagegen, einen Apollo, eine Here, eine Athene u. s. w. betrachtet er, wie er unzweideutig zu verstehen giebt, als mythische Gebilde. Auch sie will er desshalb allerdings aus dem öffentlichen Kultus nicht entfernt, und den Glauben an dieselben der öffentlichen Erziehung zu Grunde gelegt wissen; denn zuerst, sagt er, müssen die Menschen durch Lügen erzogen werden, dann erst durch die Wahrheit, zuerst durch Mythen, dann durch wissenschaftliche Erkenntniss; wer daher zu der letzteren nicht gelangt, wie diess bei der Masse der Menschen der Fall ist, der bleibt sein Leben lang auf die Mythen und die ihnen entsprechende Form der Gottesverehrung verwiesen. Nur um so ernstlicher dringt aber der Philosoph darauf, dass die Mythen selbst aus sittlichen und philosophischen Gesichtspunkten gereinigt, dass

alles sittlich nachtheilige und der Gottheit unwürdige aus der religiösen Ueberlieferung und dem Kultus entfernt werde; und eben hierin liegt der Hauptgrund der Strenge, mit der er über die grossen Dichter seines Volks urtheilt, und einem Homer und Hesiod in seinem Staate den Eintritt verwehrt. Als Dichter würde er sie vielleicht dulden, als Religionslehrer muss er sie verwerfen. Alles zusammengenommen ist mithin diess seine Stellung zu unserer Frage. Er selbst ist Monotheist und dieser Monotheismus erleidet durch die Lehre von der höheren Natur der Gestirne kaum eine Beschränkung; denn diese „sichtbaren Götter" stehen zu dem Einen unsichtbaren Gott wesentlich in dem gleichen Verhältniss, wie der Mensch oder sonst eines von den endlichen Wesen. Als Volksreligion hält er dagegen den hellenischen Polytheismus für unentbehrlich; aber er knüpft seine Zulässigkeit an die Bedingung, dass er einer durchgreifenden Reform unterworfen und dadurch in seinen Wirkungen mit jenem Monotheismus so viel wie möglich in Einklang gebracht werde.

Mit Plato ist Aristoteles in allen Hauptpunkten einverstanden. Die Lehre von der Einheit Gottes ist bei ihm noch schärfer ausgeprägt, als bei jenem. Wie die Welt nur Eine ist, zeigt er, so müsse sie auch von Einer höchsten Ursache bewegt werden; und diese Ursache kann, wie er weiter ausführt, nur der ausserweltliche, reine, in nie schlummernder Denkthätigkeit ununterbrochen wirkende Geist sein. Zugleich tritt bei ihm die Bestimmung, dass die Gottheit ein persönliches Wesen sein müsse, ausdrücklicher, als bei Plato, hervor, und ist tiefer in seinem ganzen System begründet. Dagegen wird der sokratisch-platonische Vorsehungsglaube wesentlich beschränkt: die Gottheit ist nach Aristoteles wohl die erste bewegende Ursache, welche der Drehung des Himmels ihren Anstoss giebt, und das höchste Gut, dem alles zustrebt; es herrscht wohl in der Natur eine durchgängige, unbewusst von innen heraus in ihr wirkende Zweckthätigkeit, und im menschlichen Leben ein natürlicher Zusammenhang des sittlichen Werthes mit dem inneren Glücke: aber für ein unmittelbares,

auf's einzelne sich erstreckendes Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf ist im aristotelischen System kein Raum. Neben dem höchsten Gott nimmt ferner auch Aristoteles in den Geistern der Sternsphären eine Anzahl anderer ewiger Wesen an, wie er denn auch das Weltganze für ungeworden und unvergänglich erklärt, weil die göttliche Wirksamkeit auf die Welt ebenso ewig, wie die Gottheit selbst, sein müsse. Auf jene Sterngeister deutet auch er den polytheistischen Götterglauben, so weit er ihm eine Wahrheit zugesteht; „alles übrige aber," sagt er, „sind mythische Zuthaten, zur Gewinnung der Masse, welche um der Gesetzgebung und des gemeinen Nutzens willen beigefügt sind." Wir haben daher hier gleichfalls einen Monotheismus, welcher durch die Annahme von Sterngeistern nur wenig modificirt ist, und welcher sich von dem platonischen hauptsächlich nur durch seine strengere, phantasielosere Haltung unterscheidet; einen Monotheismus, welcher für sich der Volksreligion nicht bedarf, welcher sie aber doch als politische Nothwendigkeit duldet, und in seinem eigenen System gewisse Anknüpfungspunkte für sie offen lässt.

Bei der nächsten von den grossen griechischen Philosophenschulen, bei der Stoa, wird dieser Monotheismus zum Pantheismus. Ein Wesen ist es nach stoischer Lehre, welches den Stoff und die Form aller Dinge aus sich hervorgehen liess, und sie am Ende dieser Weltzeit wieder in sich zurücknehmen wird, um nach Ablauf einer bestimmten Periode dieselbe Welt auf's neue zu schaffen und den Kreislauf der Dinge, wie er von Ewigkeit her dauert, so auch in alle Ewigkeit fortzuführen. Dieses Wesen ist zugleich der Urstoff und die Urkraft; es ist das schöpferische Feuer, welches in seiner Umwandlung die übrigen Elemente hervorbringt; es ist aber auch der höchste Geist, die Vernunft und das Gesetz der Welt, die Gottheit. Alles, was ist, ist aus diesem göttlichen Wesen geworden und von ihm getragen; alle Naturkräfte und alle Geister sind nur Theile der Einen Kraft, welche sich durch alles ergiesst. Sofern nun in allem eine göttliche Kraft wirkt, kann alles zum Gegenstand der religiösen Verehrung gemacht,

zu einer Gottheit personificirt werden; da es aber in Wahrheit nur Eine Urkraft ist, welche sich in allen Dingen unter verschiedener Form zur Erscheinung bringt, so dürfen jene Göttergestalten nicht für selbständige persönliche Wesen, sondern nur für mythische Darstellungen der Naturkräfte gehalten werden, die aus der Einen Quelle des göttlichen Wesens entsprungen, in tausend Armen das Weltall durchströmen. Nach diesem doppelten Gesichtspunkt bestimmt sich die Auffassung der Religion in der stoischen Schule. Einestheils führen die Stoiker gegen die Skepsis und den Epikureismus die Sache des Volksglaubens; sie suchen zu zeigen, dass die Göttervorstellungen und die Mythen, selbst die scheinbar unwürdigsten und vernunftwidrigsten, ihren guten Sinn haben, sie wollen auch den Weissagungsglauben und ähnliche Dinge in Schutz nehmen. Andererseits aber können sie diess alles nicht in demselben Sinn gutheissen, den es im Glauben des Volks hatte: an die Stelle der Götter treten ihnen Naturdinge, die Gestirne, die Elemente, die Früchte der Erde, die grossen Männer und Wohlthäter der Menschheit; an die Stelle der unmittelbaren göttlichen Offenbarungen die natürlichen Vorzeichen künftiger Ereignisse, welche der Kundige vermöge des Zusammenhangs aller Dinge erkennen und entziffern kann. Ihre Behandlung der Volksreligion ist daher eine fortwährende Umdeutung derselben; sie sind die Haupturheber jener allegorischen Erklärungsweise, welche von den Griechen zu den Juden und weiterhin zu den Christen gekommen ist und bei beiden so viele Verwirrung gestiftet hat. Ein pantheistischer Monotheismus sucht sich hier mit dem Polytheismus durch künstliche Mittel abzufinden. Dass aber beide nichtsdestoweniger verschiedenen Wesens sind, diess verbirgt sich auch bei den Stoikern nicht ganz. Auch von ihnen sind uns nicht allein viele schöne Aussprüche über die Gottheit, über die Werthlosigkeit eines blos äusserlichen Gottesdienstes und die Nothwendigkeit einer geistigen Gottesverehrung, sondern auch sehr scharfe und freie Urtheile über die Mythen und den Kultus des Volksglaubens überliefert; aber die Schule im

ganzen hatte zu wenig kritischen Sinn, um sich über ihr Verhältniss zu demselben vollkommen klar zu werden.

In Plato, Aristoteles und den Stoikern haben wir nun die drei Hauptquellen der Religionsansichten kennen gelernt, an welche sich viele Jahrhunderte lang in der griechisch-römischen und der griechisch-orientalischen Welt alle die hielten, denen die Volksreligion zu trübe, die Religionslosigkeit zu trostlos und zu leer war. In dem Eklekticismus der römischen Periode verschmolzen sich die Lehren jener Männer in den verschiedensten Mischungsverhältnissen; zugleich verbreitete sich aber auch bei den Philosophen mehr und mehr die Neigung, sich an die positive Religion anzulehnen und von göttlicher Offenbarung die Mittheilung der Wahrheit zu erwarten, an deren selbstthätiger Auffindung das ermattende Denken schon seit dem Auftreten der Skepsis zu verzweifeln begonnen hatte. Und je weiter nun durch die reinere Gottesidee der platonischen und aristotelischen Schule die Gottheit über alles Endliche und Irdische hinausgerückt war, um so lebhafter regte sich das Bedürfniss, eine Vermittlung zwischen beiden in solchen Wesen zu finden, die höher sein sollten, als der Mensch, aber zugleich der Welt und dem Menschen näher stehen, als die Gottheit. Daher die Bedeutung, welche jetzt der Dämonenglaube gewinnt. Früher war dieser Glaube nur ein untergeordneter Bestandtheil der Volksreligion gewesen, den Philosophen, wie Plato, wohl gelegenheitlich benützten, der aber ihrer eigenen Ueberzeugung fremd blieb. Jetzt wurde er eine Sache des ernstlichsten religiösen Interesses. Von dem Einen Gott der Philosophen hatte man zu hohe Begriffe, als dass man ihn mit seiner Thätigkeit und seinem Wesen in den Naturlauf und die menschlichen Angelegenheiten zu verflechten gewagt hätte. Die Volksgötter, welche in beide verflochten sein sollten, wusste man ebendesswegen nicht für Götter im strengen und vollen Sinn zu halten. Aber das Bedürfniss, welches den Polytheismus erzeugt hatte, war noch nicht beseitigt; man konnte sich von der Gewohnheit nicht losmachen, das Göttliche in sinnlicher Gegenwart

und begrenzter Erscheinung sich zur Anschauung zu bringen. Was blieb übrig, als der Gottheit eine Anzahl von untergeordneten Wesen zur Seite zu stellen, welche das Band zwischen ihr und der Welt sein sollten, indem sie die göttlichen Kräfte in's Endliche überführten, die einzelnen Theile der Welt und die einzelnen Menschen in ihre besondere Obhut nahmen? Diese Wesen sind nun die Dämonen. Sie sind die alten Götter des Polytheismus, aber ihrer Selbstherrlichkeit entkleidet, dem Einen monotheistischen Gott als seine Diener und Werkzeuge untergeordnet. Indem die Dämonen für das religiöse Bewusstsein in die Stelle der Götter einrücken, erklärt sich der Polytheismus bereit, sich dem Monotheismus zu unterwerfen, falls dieser ihm innerhalb seiner wenigstens eine untergeordnete Stellung zu gewähren geneigt sei.

Diese Neigung war nun eben damals in der einzigen streng monotheistischen Religion des Alterthums, im Judenthum, weit verbreitet. In den nächsten Jahrhunderten nach dem babylonischen Exil war in dem Glauben an Engel und Teufel ein neues Element in den jüdischen Vorstellungskreis eingedrungen, welches der polytheistischen Denkweise innerhalb des Monotheismus eine gewisse Befriedigung darbot. Zwischen den alten Göttern, welche sich als Dämonen und Untergötter einem höchsten Gott unterworfen hatten, und zwischen den dienstbaren Geistern, welche den Einen Gott des Judenthums jetzt umgaben, war der Unterschied so gering, dass einer Verschmelzung beider nichts wesentliches im Wege zu stehen schien. Und bereits begannen auch die jüdischen Alexandriner eine Theorie über die göttlichen Kräfte und über den Träger aller dieser Kräfte, den „Logos“ oder das Wort Gottes, aufzustellen, in welcher der jüdische Engelglaube mit dem griechischen Dämonenglauben und mit den Lehren der Philosophen von den Ideen und von der allgemeinen, alles durchdringenden göttlichen Vernunft (dem göttlichen „Logos“) die engste Verbindung eingieng. Diese Verschmelzung der Religionen war aber auch noch von einer anderen Seite her vor-

bereitet. Theils durch die Völkermischung der alexandrinischen und römischen Zeit, theils durch die griechische Philosophie waren die Schranken durchbrochen worden, welche bis dahin die Nationen in selbstgenügsamer Abgeschlossenheit von einander getrennt hielten. Der Hellene musste sich gewöhnen, auch bei den „Barbaren“ die sittlichen und geistigen Eigenschaften anzuerkennen, auf deren vermeintlichen Alleinbesitz sich seine stolze Verachtung alles ungriechischen bisher gestützt hatte; der Jude musste an der ausschliesslichen Erwählung seines Volkes irre werden, nachdem er bei den Griechen einer überlegenen Geistesbildung, die denn doch auch eine Gottesgabe war, und auch in religiösen Dingen einer Einsicht begegnet war, mit deren Anerkennung sich seine Nationaleitelkeit kümmerlich genug durch das bodenlose Vorgeben abfand, dass die alten griechischen Weisen ihre Schätze von den jüdischen Propheten und den alttestamentlichen Schriften geborgt haben. So kam allmählich die Erkenntniss zum Durchbruch, deren nachhaltige Verbreitung der stoischen Schule vor allem zum unsterblichen Verdienst anzurechnen ist: dass alle Menschen vermöge ihrer vernünftigen Natur gleiches Wesens seien und unter dem gleichen Gesetz stehen; dass sie dieselben natürlichen Rechte und dieselben sittlichen Pflichten haben; dass sie alle gleichsehr als Kinder Gottes, als Bürger Eines und desselben, die ganze Menschheit umfassenden Gemeinwesens zu betrachten seien. Man lernte das Verhältniss des Menschen zur Gottheit als ein unmittelbares und innerliches, an keine Nationalität, keinen Stand, kein Geschlecht gebundenes auffassen, den Gottesdienst der frommen Gesinnung und des tugendhaften Lebens für wesentlicher ansehen, als die nationalen Kultusformen, die priesterliche Vermittlung für den Verkehr des Menschen mit der Gottheit entbehren. Diese Läuterung des sittlich religiösen Bewusstseins hatte sich in umfassenderer Weise zuerst bei den Griechen und durch die griechische Philosophie vollzogen; auch das Judenthum hatte sich ihr aber nicht verschlossen, und seit dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert war hier im

Essäismus eine Parthei aufgetreten, welche in unverkennbarem Zusammenhang mit dem griechischen Neupythagoreismus und durch diesen mit der gesammten Philosophie jener Zeit, einer innerlichen, weltscheuen, auf Armuth und Entsagung, auf allgemeine Menschenliebe und Aufhebung aller Ungleichheit unter den Menschen gerichteten Frömmigkeit sich ergab, gegen die nationalen Messiashoffnungen dagegen sich gleichgültig verhielt, das ganze Opferwesen, den Mittelpunkt der jüdischen Gottesverehrung, verwarf, und den hierarchischen Einrichtungen des Judenthums einen klösterlich organisirten Verein von Asceten gegenüberstellte. Diese Veränderung des sittlichen Bewusstseins hängt aber selbst wieder mit der Entwicklung der Vorstellungen von der Gottheit auf's engste zusammen. Wenn an die Stelle der vielen Volksgötter der Eine Gott trat, dessen Reich die ganze Welt ist, so musste auch Ein göttliches Recht und Gesetz alle Menschen umfassen, es musste ebendamit nicht allein der nationale Partikularismus fallen, sondern auch der allgemeine Gottesdienst des frommen Lebens den besonderen und äusserlichen Kultusformen gegenüber als das wesentliche erscheinen. Ebenso aber umgekehrt: wenn man sich der Zusammengehörigkeit und Gleichheit aller Menschen bewusst wurde, konnte man nicht an der Verschiedenheit ihrer Götter festhalten; wenn die Menschheit nur Eine ist, wenn sie Eine Bestimmung hat und unter Einem Gesetz steht, wird es nur Eine und dieselbe Macht sein können, von der alle Menschen geschaffen und beherrscht sind. Der Glaube an die Einheit Gottes und der Glaube an die Gleichheit aller Menschen und ihrer sittlichen Aufgaben bedingen sich gegenseitig; beide haben sich daher zusammen in der alten Welt entwickelt und so dem Christenthum den Boden bereitet, in welchen es den Keim einer neuen Religion und eines neuen sittlichen Lebens nicht etwa nur von aussen her einpflanzen, sondern aus dem es selbst erst nach den Gesetzen geschichtlicher Entwicklung herauswachsen und seinen Nahrungsstoff ziehen konnte.

Aber so bedeutend auch die Stelle ist, welche die griechische Philosophie unter den Vorbereitungen des Christenthums einnimmt: als nun dieses selbst in seiner Eigenthümlichkeit hervortrat und den polytheistischen Volksreligionen der Vorzeit den Krieg erklärte, da wurde eben diese Philosophie der letzte Vorkämpfer des Heidenthums. Ohne alle Einschränkung kann man diess allerdings nicht sagen. Nicht ganz wenige philosophisch gebildete Männer traten zu der neuen Religion über; noch weit mehrere erwarben sich als Christen in den Schulen der Philosophen die wissenschaftliche Bildung, deren sie zur Vertheidigung und zum theologischen Ausbau ihres Glaubens bedurften. Die hellenische Philosophie hat so nicht blos ausser der Kirche und gegen die Kirche, sondern auch in ihr und für sie gewirkt; und eine genauere Untersuchung würde zeigen, dass ihr Einfluss auf die christliche Theologie und die christliche Sitte von Anfang an ungleich umfassender und nachhaltiger gewesen ist, als man sich diess gewöhnlich vorstellt. Aber die Mehrzahl der griechischen Philosophen stand einem Glauben, der ihnen in dem positiven seiner Dogmatik als Aberglaube, in seiner Bekämpfung der bestehenden Religionen als Frevel erschien, mit tiefer Geringschätzung, und seit dieser Glaube zu einer gefahrdrohenden, am Ende zu einer siegreichen Macht herangewachsen war, mit bitterem Hasse gegenüber. Um die Mitte des dritten Jahrhunderts fasste die griechische Philosophie alle Kräfte, die ihr noch geblieben waren, in der neuplatonischen Schule zum letztenmale zusammen. Das Lehrsystem dieser Schule erscheint seinem theologischen Inhalt nach als ein scharfsinnig durchgeführter Versuch, den philosophischen Monotheismus mit jenem Polytheismus, von dem sich der Sinn des Hellenen so schwer losriss, zu verknüpfen. Die Art der Verknüpfung ist derjenigen nahe verwandt, welche uns schon in der stoischen Lehre begegnet ist, wenn auch die näheren Bestimmungen anders lauten. Ein höchstes Wesen wird angenommen, bestimmungslos, unfassbar, unbegreiflich, aber zugleich die Quelle alles Seins und der Sitz aller Vollkommenheit.

Von ihm geht durch ein Ueberfliessen seiner Fülle, durch eine naturnothwendige Wirkung seiner Kraft, die Stufenreihe des Endlichen aus; aber je weiter sich die Dinge von ihrem Urquell entfernen, je mehr Vermittlungen zwischen beiden liegen, um so unvollkommener werden sie, bis am Ende das lautere Licht der göttlichen Kräfte in dem Dunkel der Materie erlischt. Alle Dinge bilden somit eine Stufenleiter abnehmender Vollkommenheit; alle sind von göttlichen Kräften getragen, diese sind jedoch in verschiedenem Mass und verschiedener Reinheit an sie vertheilt. Eben desshalb aber, sagen die Neuplatoniker, ist es nothwendig, dass wir von den tieferen Stufen durch die natürlichen Zwischenglieder zu den höheren vordringen, dass wir uns von den unteren Göttern in geordnetem Aufsteigen zu dem höchsten Gott hinführen lassen, dass wir die sinnlichen Vermittlungen der geistigen Güter nicht verschmähen; und indem sie nun griechische und orientalische Gottheiten mit aller Willkühr der herkömmlichen allegorischen Erklärung auf die abstrakten Kategorieen ihrer Metaphysik umdeuten, indem sie die naturgemässe Vermittlung eines höheren Lebens nicht in der Erkenntniss und Bearbeitung des Wirklichen, sondern in den gottesdienstlichen Handlungen aller Volksreligionen und Geheimdienste, in Opfern und Gebeten, Wahrsagung und Weihen, Bilderverehrung und Theurgie suchen, findet alles rohe und phantastische der Mythologie, alle Aeusserlichkeiten des Kultus, all der vielgestaltige Aberglaube von Jahrtausenden in ihrem System eine erkünstelte Rechtfertigung. Der reineren Lehre und der sittlichen Kraft des Christenthums konnte dieses System auf die Dauer nicht Stand halten; aber so gross war selbst im Unterliegen die Macht des ermatteten und sich selbst in so vielen Beziehungen untreu gewordenen griechischen Geistes, dass die siegreiche Kirche die gleiche Philosophie, welche ihr den hellenischen Boden bis auf's äusserste streitig gemacht hatte, noch während des Kampfes in sich aufnahm. Der Neuplatonismus ist besiegt worden, so weit er sich mit dem Heidenthum identificirt hatte; als eine Form der christlichen Spekulation hat

ihn die Kirche sich angeeignet, sie hat den Schriften, welche ein christlicher Neuplatoniker, um 500 n. Chr, dem Areopagiten Dionysius unterschoben hatte, die höchste Verehrung gezollt, ihre Dogmen, ihre Sacramente, ihre hierarchischen Einrichtungen mit denselben Gründen vertheidigt, welche sie früher bei ihren heidnischen Gegnern zu bekämpfen gehabt hatte. Auch nach dieser Seite lässt sich der Einfluss des griechischen Wesens bis in die Gegenwart herab verfolgen. Ungleich wichtiger ist aber freilich der Dienst, welchen die griechische Wissenschaft in der entgegengesetzten Richtung, durch die Läuterung der religiösen Vorstellungen und die Reinigung der sittlichen Begriffe, der ganzen Folgezeit geleistet hat; und von dieser Leistung wünsche ich, so weit die engen Grenzen meiner Aufgabe es verstatteten, eine nicht allzu ungenügende Vorstellung gegeben zu haben.

2.

Pythagoras und die Pythagorassage.

Es ist ein eigenthümlicher Zug in der menschlichen Natur, dass ihr das grosse, was uns im Leben entgegentritt, so wie es in der Wirklichkeit ist, nur selten genügt; je bedeutender vielmehr der Eindruck ist, den eine Person oder ein Ereigniss zurücklässt, um so stärker ist auch bei den meisten die Neigung, ihr geschichtliches Bild mit freien Zuthaten zu bereichern, es zu idealisiren, es nach dogmatischen Voraussetzungen oder praktischen Interessen umzugestalten, es mit dem Glanze des Wunderbaren zu umgeben. Der Freund der Dichtung wird sich dieses Hanges erfreuen, der Psycholog wird ihn ohne Mühe aus dem Wesen der Phantasie erklären; aber er ist die Verzweiflung des Geschichtsforschers, dem er es so oft unmöglich macht, den historischen Kern aus dem Gewirre von Sage und Dichtung herauszufinden, welches viele von den grössten Erscheinungen und den wichtigsten Vorgängen umrankt hat. Auf keinem anderen Gebiete haben wir aber mit dieser Neigung in höherem Grade zu kämpfen, als auf dem der Religionsgeschichte. Denn einestheils fallen die meisten Religionen mit ihrer Entstehung und ihren wichtigsten Veränderungen in Zeiten, in denen es zu einer geschichtlichen Erinnerung überhaupt noch nicht gekommen ist, oder sie gehören wenigstens Bildungskreisen an, denen es an historischem Sinn und Bewusstsein viel zu sehr fehlt, als dass sie dem

Reize zur sagenhaften Ausschmückung der Thatsachen zu widerstehen, das geschichtliche in den Erzählungen vom ungeschichtlichen kritisch zu sondern wüssten; anderntheils bringt es der eigenthümliche Inhalt und Standpunkt der religiösen Ueberlieferung mit sich, dass man hier mehr, als bei jeder andern Geschichte, ausserordentliches zu erwarten, von den natürlichen Ursachen der Erfolge auf übernatürliche zurückzugehen, die handelnden Personen, als Organe der Gottheit, über die Schranken ihrer Individualität, ja über die der menschlichen Natur, hinauszurücken geneigt ist. Der Geschichtsforscher kommt daher hier gerade besonders oft in den Fall, von mühsamen Untersuchungen nur eine kleine Ausbeute an geschichtlich gewissen oder auch nur wahrscheinlichen Thatsachen heimzubringen; und je umsichtiger er den Werth und die Glaubwürdigkeit der Erzählungen prüft, um so häufiger wird es ihm begegnen, dass er nicht über das negative Ergebniss hinausgelangt, es könne sich in der Wirklichkeit nicht so verhalten haben, wie unsere Berichte behaupten, was aber eigentlich geschehen ist, lasse sich nicht mehr mit Sicherheit ausmitteln. Ohne Frucht wird freilich seine Arbeit auch in diesem Fall nicht sein. Kann sie uns auch das Wissen, welches wir suchen, nur theilweise verschaffen, so wird sie uns doch um so sicherer von dem Wahne eines vermeintlichen Wissens befreien; und müssen wir auch auf die geschichtliche Kenntniss mancher Vorgänge verzichten, so ist doch die Sagenbildung auch eine That des menschlichen Geistes, der es sich verlohnt auf ihren oft so verschlungenen Pfaden nachzugehen.

Auch die Geschichte des Pythagoras verdankt einen wesentlichen Theil ihres Interesses dem Sagenkreis, der sich an sie angesetzt hat. Die ehrwürdige Gestalt dieses Weisen strahlt im Licht eines Ruhmes von bald dritthalb Jahrtausenden; an seiner grossen geschichtlichen Bedeutung, an seinem vielseitig eingreifenden Einfluss können wir nicht zweifeln; aber wenn wir angeben sollen, was er denn nun eigentlich gewesen ist und wie er gewirkt hat, so kommen wir sofort in Verlegenheit. Wir wissen wohl, wie spätere

Zeiten sich seine Persönlichkeit und sein Leben vorgestellt haben; aber in diesen Vorstellungen ist des abenteuerlichen und offenbar ungeschichtlichen so viel, dass es schwer ist, durch das dichte Gestrüppe von Sagen, das ihn umgiebt, den Weg zur geschichtlichen Betrachtung zu finden; und auch wer am weitesten darin vorgedrungen ist, der wird sich immer noch gestehen müssen, dass seine Ergebnisse von der Sicherheit und Vollständigkeit einer genauen geschichtlichen Kenntniss weit entfernt sind. Ich stelle im folgenden zunächst das in der Kürze zusammen, was sich über Pythagoras und seine Geschichte mit annähernder Gewissheit behaupten lässt, um dann hieran anknüpfend zu zeigen, was die Sage aus diesem historischen Grundstock gemacht hat.

Das Leben des Pythagoras gehört dem sechsten Jahrhundert vor Christi Geburt an; er kam, wie es scheint, noch im ersten Viertheil desselben zur Welt und hat sein Ende nicht mehr erlebt. Es war diess für das griechische Volk eine Zeit der mannigfaltigsten und fruchtbarsten Thätigkeit, der eingreifendsten und wohlthätigsten Fortschritte. Nach der unruhigen Bewegung, in welche die dorische Wanderung im zwölften und eilften Jahrhundert fast alle griechischen Stämme versetzt hatte, und nach der endlichen Feststellung der Grenzen, die sie von da an einnahmen, war seit dem 9ten Jahrhundert eine Periode des staunenswerthesten äusseren Wachsthums eingetreten. Die Hellenen waren zwar keine welterobernde Nation, wie die Römer; aber als rüstige Seefahrer und rührige Kaufleute zogen sie ein weites Gebiet durch Anlegung von Kolonieen in den Bereich ihres Handels und ihrer Bildung. Gerade im sechsten Jahrhundert hatte diese Kolonisation ihren Höhepunkt erreicht. Von der Krim bis nach Nordafrika, von den Kaukasusländern bis nach Unteritalien und Sicilien, ja bis in's ferne Gallien und bis zu den Säulen des Herkules, waren die Inseln und Küsten mit hellenischen Pflanzstädten bedeckt, von denen die meisten eine hohe Stufe der Macht und des Wohlstandes erreichten. Das schwarze wie das mittelländische Meer war den Griechen zinsbar; mit

dem Handel gieng die Thätigkeit der Gewerbe Hand in Hand; mit den Schätzen der Fremde strömte ein Reichthum neuer Anschauungen und erweiterter Weltkenntniss in die Städte, mit dem Wohlstand wuchs das Selbstgefühl und die Bildung ihrer Bürger, und auch die kriegerische Tüchtigkeit derselben wurde durch Erfolge genährt, welche sich in der Regel nur mit den Waffen in der Hand erringen und behaupten liessen. Die alten Verfassungsformen wurden fast allenthalben für den erweiterten Gesichtskreis, die gesteigerten Ansprüche und die veränderten Verhältnisse zu eng; die Herrschaft des Grundadels wurde durch freiere Einrichtungen verdrängt; in vielen Städten stürzte zunächst ein ehrgeiziger Volksführer die Aristokratie, um eine Gewaltherrschaft für sich und seine Familie zu begründen, die nach einem oder zwei Menschenaltern der Demokratie weichen musste. Nachdem schon im neunten Jahrhundert Lykurg das spartanische Staatswesen durch Gesetze geordnet hatte, gaben im siebenten Zaleukus und Charondas, bald nach dem Anfange des sechsten der grosse Solon ihre vielbewunderten Gesetze. Der Wettkampf der Kräfte und die Reibung der Partheien gab reichliche Anregung zum Nachdenken über die sittlichen Aufgaben des Menschen und den Gang des menschlichen Lebens; aus der Schule der Erfahrung gieng jene Spruchweisheit hervor, deren Blüthe die griechische Sage durch die Erzählung von den sieben Weisen in den Anfang des sechsten Jahrhunderts verlegt hat. An die Betrachtung des Menschenlebens schloss sich die der Natur an: ein volles Menschenalter vor Pythagoras hatte der Milesier Thales in der altjonischen Schule die ersten Keime der griechischen Philosophie niedergelegt, und so dürftig auch seine Wahrnehmungen noch waren, so ist doch aus diesen unscheinbaren Anfängen in raschem Wachsthum die glänzendste wissenschaftliche Entwicklung hervorgegangen. Noch älter ist der Aufschwung der griechischen Kunst; und es ist nicht blos die Dichtkunst, welche nach den unsterblichen Werken des homerischen Zeitalters in der äolischen Lyrik, in der Elegie und der Lehrdichtung neue Bahnen betrat, sondern bereits hatte

auch die bildende Kunst und die Baukunst, durch eingreifende technische Erfindungen unterstützt, sich von der früheren Gebundenheit zu befreien, einen eigenthümlich hellenischen Styl auszubilden begonnen. Auch in dem religiösen Glauben und dem Kultus kommen tiefgehende Neuerungen zum Vorschein. Einerseits hatte sich schon seit Jahrhunderten still und allmählich eine Reinigung und Vertiefung des religiösen Bewusstseins vollzogen, für welche der Dienst des Apollo und der Einfluss seiner Orakel den Mittelpunkt bildet; andererseits sehen wir seit dem siebenten Jahrhundert in den dionysischen Mysterien, unter der Auktorität altehrwürdiger Namen, wie Orpheus und Melampus, Anschauungen und Kulte auftreten, welche der älteren Zeit theils ganz fremd, theils auf kleinere Kreise und örtliche Ueberlieferungen beschränkt waren. Das Absterben der Natur im Winter und ihr Wiederaufleben im Frühling, wie es in den alten Symbolen und Mythen des Demeter- und Dionysosdienstes dargestellt war, wird jetzt auf die menschliche Seele und ihre Geschichte übertragen; der Glaube an eine jenseitige Vergeltung gewinnt an Inhalt und Verbreitung, und seit dem Anfang des sechsten Jahrhunderts begegnet uns die Lehre, welche diesem Glauben bei den Griechen zum hauptsächlichsten Stützpunkt gedient hat, die Lehre von der Seelenwanderung: sei es dass sie um diese Zeit aus Aegypten eingeführt wurde, oder dass sie schon früher vorhanden, aber bis dahin unbeachtet, jetzt erst aus der Verborgenheit hervortrat. Jene Zeit war so auf allen Gebieten, und namentlich auf dem des geistigen und sittlichen Lebens, in einer Umgestaltung, im Uebergang zu einem Neuen begriffen, das seine Vollendung und bestimmtere Ausbildung erst von der Zukunft zu erwarten hatte. — Wie es aber in solchen bewegten und vorwärtsstrebenden Zeiten immer der Fall ist, so mochte auch ein Grieche des sechsten Jahrhunderts in der seinigen gar manches finden, was sein Missfallen und seine Besorgniss hervorrief. Durch den Verfall der älteren Ordnungen und den Streit der Partheien war das öffentliche Leben vieler Städte in tiefe Zerrüttung gerathen. Die demo-

kratische Freiheit, welche sich Bahn brach, war ohne Zweifel nicht selten in Ungebundenheit ausgeartet, und noch mehr, als diess wirklich der Fall war, mochte es strengdenkenden Männern der alten Zeit so erscheinen. Die Gewaltherrschaft der Tyrannen, wenn sie auch für die meisten Städte eine wohlthätige Uebergangsform war, brachte doch für die Gegenwart alle die Uebel mit sich, welche vom Despotismus, selbst dem aufgeklärten, nie zu trennen sind, und gerade die Vaterstadt des Pythagoras, Samos, machte darüber eben damals, seit dem zweiten Drittheil des sechsten Jahrhunderts, unter der glänzenden Regierung des Polykrates, ihre Erfahrungen. Von aussen her drohten, erst durch das Anwachsen der lydischen Macht, dann durch die Gründung des persischen Reiches, Gefahren, die sich bald nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts über die kleinasiatischen Griechen in verheerenden Stürmen entladen sollten. Eine derartige Zeit war in der That ganz geeignet, einem ernsten und tiefsinnigen Manne zu reformatorischem Auftreten die vielfachste Anregung zu geben.

In welcher Weise nun und durch welche Vermittlungen Pythagoras die Bildungsstoffe zugeführt wurden, die in jener Zeit lagen, darüber ist uns zwar mancherlei überliefert; aber keine von diesen Ueberlieferungen ist so beschaffen, dass wir mit einiger Sicherheit darauf bauen können. Nur das wissen wir, was schon der alte Heraklit, wenige Jahrzehende nach Pythagoras' Tode, bezeugt, dass er der wissbegierigste und kenntnissreichste Mann seiner Zeit war. Bei dieser Forschung war es ihm aber nicht blos um wissenschaftliche Erkenntniss zu thun: hat sich auch in der Folge eine Schule von Philosophen und Naturforschern an ihn angeschlossen, so ist doch das wissenschaftliche Gebiet weder das einzige noch das ursprünglichste Feld seiner Thätigkeit. Pythagoras ist einer von jenen umfassenden Geistern, in denen die mannigfaltigsten Bestrebungen und Bildungselemente sich verknüpfen, und von denen befruchtende Wirkungen nach den verschiedensten Seiten hin ausgehen. Zunächst aber war es das sittlich-religiöse Leben, für das er wirken wollte; und er schliesst sich insofern

an eine Reihe verwandter Erscheinungen an, welche um dieselbe Zeit und schon früher hervortreten, wie die orphisch-dionysischen Mysterien, wie Epimenides, der kretische Prophet, der Solon's Reform in Athen unterstützte, wie Pherecydes, der angebliche Lehrer des Pythagoras, und andere religiös und politisch bedeutende Männer. In diesem Sinne scheint Pythagoras schon in seiner Vaterstadt Samos thätig gewesen zu sein. Seinen eigentlichen Wirkungskreis fand er aber in den unteritalischen Griechenstädten, welche damals mit ihren kleinasiatischen Stammverwandten in lebhaftem Verkehr standen. Um die Mitte oder nach der Mitte des sechsten Jahrhunderts begab er sich dorthin, und nahm seinen Wohnsitz in Kroton, einer Pflanzstadt der Achäer, im jetzigen Calabrien, am südwestlichen Ende des tarentinischen Meerbusens, im Alterthume berühmt durch die Gesundheit ihrer Lage, wie durch die kräftigen Männer und die gewaltigen Athleten, die sie grosszog.

Wir sind nicht näher darüber unterrichtet, was den Pythagoras zu diesem Schritte veranlasste: ob vielleicht die Gewaltherrschaft des Polykrates, oder die Gefahr persischer Unterjochung, welcher nicht wenige von den kleinasiatischen Griechen sich durch Auswanderung entzogen, oder was es sonst war; hätte er aber auch nur im allgemeinen die Absicht gehabt, sich den günstigsten Boden für seine Zwecke zu suchen, so hätte er schwerlich einen dankbareren wählen können. In Kroton gelang es dem Philosophen, einen Verein zu begründen, der sich seiner Leitung ganz hingab, und der nicht blos in dieser Stadt zahlreiche Theilnahme fand, sondern von hier aus auch noch in mehrere andere von den griechischen Städten Unteritaliens und Siciliens sich verbreitete. Die Mitglieder desselben wurden nach seinem Stifter Pythagoreer genannt; doch scheint diese Bezeichnung zunächst ein von den Gegnern oder dem Volk aufgebrachter Partheiname gewesen zu sein. Seinen innersten Mittelpunkt hatte der Verein an religiösen Lehren und Gebräuchen, welche denen der Orphiker nahe verwandt sind. Sein eigenthümlichstes Dogma liegt in dem Glauben an die Seelenwanderung und die Vergeltung nach

dem Tode, der einzigen Lehrbestimmung, die wir mit voller Sicherheit auf Pythagoras selbst zurückführen können. Mit diesem Glauben standen gottesdienstliche Feierlichkeiten in Verbindung, welche schon Herodot mit den orphischen und bakchischen Geheimdiensten zusammenstellt, und welche, wie diese, nur den Göttern der Unterwelt gegolten haben können, vor denen die Seelen nach ihrem Tode erscheinen, mit denen die geweihten und von den Göttern begnadigten, der Mysterienlehre zufolge, im Hades zu Tische sitzen sollten. Wie endlich mit der Theilnahme an den orphischen Weihen die Verpflichtung zu einer gewissen äusseren Reinheit des Lebens verbunden war, so findet sich ähnliches auch bei den Pythagoreern: sie durften einige Fische und gewisse Eingeweide der Thiere (wie namentlich das Herz, als Sitz des Lebens) nicht geniessen, sie nahmen zu Todtenkleidern nicht wollene, sondern leinene Stoffe, weil jene (wegen ihres thierischen Ursprungs) für weniger rein galten, und was sonst noch derartiges bei ihnen in Uebung gewesen sein mag.

Während aber diess alles in den gewöhnlichen Mysterien einen ziemlich äusserlichen und abergläubischen Charakter gehabt zu haben scheint, liegt das auszeichnende des Pythagoras in dem reinen sittlichen Geiste, in dem er jene Ueberlieferungen und Gebräuche behandelt und benützt hat. Er ist nicht blos ein Stifter orphischer Geheimdienste, sondern er ist auch ein Priester Apollo's, mit dem ihn die Sage, wie wir finden werden, in die vielfachste Beziehung setzt, ein Priester des Gottes, in welchem der griechische Geist mehr, als in irgend einem andern, sein Ideal der sittlichen Schönheit, des masshaltenden Willens, niedergelegt hat. Ein Prophet der hellenischen Götter, hat er die Macht und das Dasein dieser Götter gewiss nicht bezweifelt; aber zugleich hören wir von scharfem Tadel, den er über ihre Schilderung bei Homer und Hesiod ausgesprochen habe, und in seiner Schule begegnen uns Aeusserungen über die Einheit und Geistigkeit Gottes, die uns bei Anhängern einer polytheistischen Religion in Erstaunen setzen müssten, wenn nicht ähnliches gleichzeitig auch

bei andern, und nicht blos bei Philosophen, welche den Volksglauben bestritten, sondern auch bei Dichtern, welche ihn theilten und verherrlichten, vorkäme. Er verkündigt in der Lehre von der Seelenwanderung einen Glauben, der uns höchst seltsam erscheinen muss, und der auch wirklich zu vielen Abenteuerlichkeiten und abergläubischen Meinungen Anlass gegeben hat; aber ihm dient diese Lehre dazu, seinen Anhängern einzuschärfen, dass sittliche Reinigung die höchste Lebensaufgabe, dass unser ganzes Dasein von der Hut der Götter umschlossen sei. Er eignet sich die orphische Forderung einer äusserlichen Ascese bis zu einem gewissen Grad an; aber er giebt ihr zugleich die moralische Wendung, dass Gottseligkeit und Rechtschaffenheit die wesentliche Bedingung eines seligeren Looses nach dem Tode, dass die Frommen und Tugendhaften die Geweihten seien, die im Hades mit den Göttern zusammenwohnen, die Unreinen und Schlechten die Ungeweihten, die in den Schlammpfuhl verstossen werden sollen. Die sittliche Hebung seines Volkes erscheint nach allem, was wir von Pythagoras wissen, als der leitende Gedanke seines vielseitigen Wirkens. Der pythagoreische Bund ist nicht blos ein gottesdienstlicher, ebensowenig aber blos ein politischer oder ein wissenschaftlicher Verein; sondern er ist eine Gesellschaft, welche von gewissen religiösen Anschauungen und Uebungen aus das gesammte Leben ihrer Mitglieder bilden und veredeln, welche sie in jeder Hinsicht zu dem erziehen will, was der vielumfassende Begriff der Tugend bei den Griechen in sich schliesst.

Dazu gehört nun zunächst schon Kraft und Gesundheit des Körpers; denn nur in einem gesunden Körper, glaubt der Grieche, könne eine gesunde Seele wohnen; und so wurde denn von den Pythagoreern sowohl die Heilkunde als die Gymnastik eifrig gepflegt, und der berühmteste aller griechischen Athleten, der Krotoniate Milo, war ein Pythagoreer. Der Gymnastik tritt sodann in der griechischen Erziehung als zweites Hauptbildungsmittel die Musik, d. h. die Kunst der Musen, zur Seite, welche ebensowohl die Kenntniss der Dichterwerke als

die musikalische Uebung im engeren Sinne umfasst; und wir wissen, dass auch diese von den Pythagoreern sehr fleissig geübt wurde. Das Ziel aber, zu dem sie den Menschen hinführen wollen, ist vor allem jene strenge Zucht gegen sich selbst, wie sie der altgriechischen Sitte, und besonders dem dorischen Wesen entsprach. Mässigkeit und Selbstbeherrschung, Treue und Gewissenhaftigkeit, Ehrfurcht gegen die Götter, Gehorsam gegen die Obrigkeit, Dankbarkeit gegen Eltern und Wohlthäter, aufopfernde Hingebung an die Freunde, diess sind die Tugenden, welche an den Pythagoreern am meisten gerühmt, in ihrem „goldenen Gedicht“ und ihren sonstigen Sittensprüchen am stärksten betont werden; und wir können nicht bezweifeln, dass diese ihre sittliche Richtung der pythagoreischen Genossenschaft schon von ihrem Stifter mitgetheilt wurde. Pythagoras hatte hier nur aufzunehmen und weiter zu verfolgen, was bei den tüchtigsten und geordnetsten unter den griechischen Stämmen als sittliche Aufgabe anerkannt war.

Dagegen gieng die wissenschaftliche Thätigkeit, welche sich in der Schule des Pythagoras mit der sittlichen Arbeit verband, weit über das hinaus, was bis dahin üblich gewesen war. Die Pythagoreer sind es, durch deren erfolgreiche Beschäftigung mit den mathematischen Wissenschaften diese Studien sich bei den Griechen zuerst einbürgerten; sie haben nicht allein die Elemente der Arithmetik und der Geometrie festgestellt, sondern sie haben auch zuerst die Verhältnisse der Töne gemessen und nach Zahlen bestimmt, und in der Geschichte der Sternkunde machen sie dadurch Epoche, dass von ihnen die erste astronomische Theorie ausgieng, und dass diese Theorie noch innerhalb ihrer Schule von der gewöhnlichen Vorstellungsweise, für welche die Erde der ruhende Mittelpunkt der Welt ist, in stufenweiser Entwicklung bis zu der Annahme einer täglichen Drehung der Erde um ihre eigene Achse fortschritt. Von diesen mathematischen und naturwissenschaftlichen Studien giengen sie sodann weiter zu dem Versuche fort, über das allgemeine Wesen und die allgemeinsten Gründe aller Dinge, die Entstehung und Einrichtung des

Weltganzen, eine Ansicht zu gewinnen; und da sie alles nach festen Zahlenverhältnissen geordnet und bestimmt fanden, so zogen sie hieraus den Schluss, welcher der alterthümlichen Anschauungsweise und dem ungeübten Denken jener Zeit ebenso nahe lag, wie er uns übereilt und befremdend erscheinen muss, dass die Zahl das Wesen aller Dinge, das höchste Gesetz und die herrschende Macht in der Welt sei. Wie tief die Pythagoreer durch diese Theorie in die Geschichte der griechischen Philosophie, und selbst noch der neueren, eingegriffen, welchen bedeutenden Beitrag sie namentlich für das platonische System geliefert haben, ist bekannt; und so manche unklare Vorstellung, so manche spekulative Verirrung auch von ihnen ausgieng, so werden wir doch bei unbefangener Beurtheilung nicht verkennen, welche Wahrheit sie — zunächst allerdings, wie so häufig, mit wesentlichen Irrthümern versetzt — zuerst zur Anerkennung gebracht haben. Was von diesen Annahmen und Entdeckungen Pythagoras selbst angehört, können wir freilich nicht genauer angeben; und schon Aristoteles hat es offenbar nicht gewusst, denn so viel er sich auch mit der pythagoreischen Lehre beschäftigt, so führt er doch keinen einzigen wissenschaftlichen Satz unmittelbar auf Pythagoras zurück, sondern er redet immer nur von den Pythagoreern, den „sogenannten Pythagoreern," den „italischen Philosophen, welche Pythagoreer genannt werden." Aber den Grundgedanken des pythagoreischen Systems, den Satz, dass alles nach Zahl und Mass geordnet, dass alles seinem Wesen nach Zahl sei, werden wir doch wohl von Pythagoras selbst herleiten dürfen; jedenfalls aber gebührt diesem seltenen Manne das Verdienst, dass er zu der wissenschaftlichen Forschung, welche in den pythagoreischen Vereinen so eifrig betrieben wurde und so bedeutende Erfolge gehabt hat, den ersten Anstoss gegeben, dass er zuerst das neuerwachte Interesse für wissenschaftliche Untersuchung von den Küsten Kleinasiens nach Unteritalien verpflanzt, und demselben in der von ihm gestifteten Gesellschaft den ergiebigsten Boden bereitet hat.

Aber Pythagoras hätte kein Grieche sein müssen, wenn ihm die sittliche und geistige Bildung der Einzelnen genügt hätte, wenn es ihm nicht darum zu thun gewesen wäre, seinen Standpunkt auch im grossen durchzuführen, ihn für's Staatsleben fruchtbar zu machen. Auf die Stiftung eines Gemeinlebens gieng er ja von Anfang an aus; der pythagoreische Bund war eine Verbrüderung für das ganze Leben, und seine Mitglieder betrachteten es als ihre heiligste Pflicht, sich in keiner Noth und Gefahr im Stich zu lassen: „was Freunde haben,“ lautet der pythagoreische Wahlspruch, „ist Gemeingut,“ und von der hingebenden Freunde streue der Pythagoreer werden schlagende Beispiele erzählt, von denen eines auch bei uns, durch Schiller's „Bürgschaft,“ allgemein bekannt ist. Alle Lebensbeziehungen fassen sich aber für den Griechen in dem Staate zusammen; und wenn später allerdings, beim Verfall des hellenischen Staatswesens, der Einzelne in der Philosophie sich auf sich selbst zurückzog, so lag doch dieser Gedanke dem Zeitalter des Pythagoras noch ferne, und gerade bei den Stämmen, unter welchen der Pythagoreismus die meiste Verbreitung fand, und an deren Einrichtungen er zunächst anknüpfte, galt noch mehr, als bei andern, der Grundsatz, dass der Einzelne nur für den Staat da sei, dass er in der Förderung des Staatswohls und im Gehorsam gegen die Gesetze des Staates seine höchste Ehre und Befriedigung zu suchen habe. Die sittliche Reform, welche Pythagoras beabsichtigte, musste daher nothwendig sofort einen politischen Charakter annehmen, der Verein, den er gründete, zur politischen Parthei werden. Die Richtung, welcher diese Parthei im Staatsleben huldigte, war ihr durch den ganzen Geist der pythagoreischen Lehre klar vorgezeichnet. Die mathematische Gesetzmässigkeit des Weltganzen ist der Grundgedanke der pythagoreischen Physik, die Einhaltung von Mass und Ordnung die Grundforderung der pythagoreischen Ethik: die strengste Gesetzlichkeit und Ordnung wird auch der leitende Gesichtspunkt der pythagoreischen Politik sein müssen. Diese Ordnung schien aber Pythagoras und seinen Freunden nur da möglich und

nur da sichergestellt zu sein, wo die besten und einsichtigsten die ganze Staatsgewalt ungetheilt zur Verfügung haben. Sie waren daher entschiedene Gegner der Demokratie und Anhänger jener aristokratischen Einrichtungen, welche in den dorischen Staaten, wie vor allem in Kreta und in Sparta, am vollkommensten durchgeführt waren; nur dass sie natürlich bei den Mitgliedern ihrer Verbindung mehr, als bei allen andern, die Tugend und Einsicht des Staatsmanns voraussetzten, und demnach die Leitung der Staaten selbst in die Hand zu bekommen trachteten. Diess gelang ihnen auch wirklich nicht allein in Kroton, sondern auch in anderen italischen Städten. Die pythagoreischen Synedrien waren die thatsächliche Regierung dieser Städte. Auf Betrieb der Pythagoreer sollen die Krotoniaten die Auslieferung der flüchtigen sybaritischen Aristokraten verweigert haben; und in dem Kriege, welcher darüber entstand, war es der Pythagoreer Milo, unter dessen Führung der übermächtige Feind von den tapferen Bürgern Kroton's in einer blutigen Feldschlacht überwunden und Sybaris selbst zerstört wurde.

Indessen gab gerade dieser Erfolg, wie erzählt wird, den nächsten Anlass zu Kämpfen, die freilich wohl keinenfalls auf die Dauer ausgeblieben wären. Ueber die Vertheilung der eroberten Ländereien entstand Streit; die Bürgerschaft, welche durch ihren Heldenmuth das Gemeinwesen gerettet hatte, fühlte sich der Vormundschaft ihrer Staatslenker entwachsen; die Gefahr, welche der Staat mit Aufbietung der ganzen Volkskraft glücklich bestanden hatte, gab hier, wie so oft, den Anstoss zu einer freiheitlichen Bewegung im Innern, und es kam noch zu Lebzeiten des Pythagoras in Kroton zu Unruhen, welche den greisen Philosophen bestimmten, in dem benachbarten Metapontum eine Zufluchtsstätte zu suchen. Hier scheint er bald darauf gestorben zu sein. Seine Parthei muss sich aber nicht blos in Kroton, sondern auch in anderen Städten, vorerst noch behauptet haben, wenn auch ohne Zweifel unter fortwährenden Reibungen. Erst etwa siebzig Jahre später, um den Anfang des peloponnesischen Krieges, als die Ver-

hältnisse und die Anschauungen der Zeit sich völlig verändert hatten, gelang es den Gegnern der Pythagoreer, einen allgemeinen Ausbruch gegen sie hervorzurufen: die pythagoreischen Vereine wurden zersprengt, ihre Versammlungshäuser niedergebrannt, die Mitglieder der Parthei getödtet oder verjagt. Der Pythagoreismus gelangte dann zwar noch einmal, bald nach dem Anfang des vierten vorchristlichen Jahrhunderts, auf's neue zu politischer Bedeutung: Archytas, der Pythagoreer, der ein Menschenalter hindurch das mächtige tarentinische Gemeinwesen leitete, ist mit Ausnahme seines Stifters die glänzendste Erscheinung in seiner Geschichte. Aber diese Nachblüthe war doch nur von kurzer Dauer. Was der Pythagoreismus an wissenschaftlichem und sittlichem Gehalt eigenthümliches gehabt hatte, das war in diesem Zeitpunkt bereits in klarerer und reiferer Form zum Gemeingut des griechischen Volkes geworden. Der Verein, den Pythagoras gestiftet hatte, gieng im Laufe des vierten Jahrhunderts als wissenschaftliche Schule, wie als politische Parthei, zu Ende; nur in der Gestalt einer Religionslehre, in den orphisch-pythagoreischen Mysterien, erhielt sich der Pythagoreismus, und nur mit einem wesentlich veränderten Charakter, mit anderen Elementen versetzt und von ihnen beherrscht, lebte er nach ein paar hundert Jahren in der sogenannten neupythagoreischen Schule wieder auf.

Diess ungefähr ist es, was sich über Pythagoras und sein Werk mit geschichtlicher Wahrscheinlichkeit sagen lässt. Sehen wir nun, was die Sage und die Dichtung noch im Alterthum selbst aus diesem historischen Stoffe gemacht hat.

Ein Mann, wie Pythagoras, war eine viel zu ausserordentliche Erscheinung, als dass nicht die dichtende Phantasie sich schon frühe seiner hätte bemächtigen sollen, um das, was man von ihm wusste, in ihrer Weise auszumalen und umzubilden. Noch bei seinen Lebzeiten scheinen manche ungeschichtliche Erzählungen über ihn im Umlauf gewesen zu sein; gewiss ist, dass diess später der Fall war. Schon Aristoteles und dessen Schüler Aristoxenus, beide etwa 300 Jahre jünger als Pythagoras, hatten mancherlei derartige Sagen erwähnt. Noch weit

reichlicher floss aber die Quelle derselben in der Folge, bei den Schriftstellern der alexandrinischen Literaturperiode, die ohnedem so geneigt sind, auffallende und ungewöhnliche Erzählungen kritiklos zusammenzutragen, am reichlichsten jedoch in der neupythagoreischen Schule; denn diese Schule verehrte in Pythagoras so zu sagen ihren Schutzheiligen, den sie nicht hoch genug stellen zu können meinte, dem sie auch das wunderbarste und abenteuerlichste, wenn es nur zu seiner Verherrlichung diente, gläubig zutraute, auf den sie alles, was für sie selbst Bedeutung gewonnen hatte, unbedenklich übertrug. Diese Sagenbildung heftete sich natürlich vor allem an die Seite in der Erscheinung des samischen Weisen, welche am unmittelbarsten dazu einlud, an seinen religiösen Charakter. Wer mit Erfolg als Prophet auftritt, der wird unfehlbar bald auch mit dem Nimbus des Wunderthäters umgeben sein, besonders wenn er wirklich eine so bedeutende Persönlichkeit ist, wie diess Pythagoras gewesen sein muss, und über das gewöhnliche Mass des Wissens und Könnens so entschieden hinausreicht. Es kann uns daher nicht überraschen, wenn die Sage von Pythagoras eine Menge der wunderbarsten Dinge zu erzählen weiss. Hören wir die späteren Berichte, so war er ein Seher, dessen Blick nichts verborgen war, ein Wunderthäter, dessen Macht keine Grenzen hatte; er prophezeite Erdbeben, er sagte Fischern vorher, wie viele Fische sie im Netz finden würden, er besprach Gewitter und Seestürme, er steuerte Seuchen durch sühnende Handlungen, er heilte Geisteskrankheiten durch Musik und Magie, er rief einen kreisenden Adler aus der Luft herab, um sich von den Göttern Kunde bringen zu lassen, er gebot einem Stier, sich der Bohnen, die er abweiden wollte, zu enthalten, er verbot einem Bären, welcher die Gegend verheerte, fernerhin Fleisch zu fressen, und beide gehorchten; er wurde an demselben Tage in Metapontum und in Tauromenium auf Sicilien gesehen, das mehrere Tagereisen von Metapont entfernt ist; als er über einen Fluss fuhr, wurde er von dem Flussgott mit seinem Namen begrüsst, und was sich derartiges sonst findet. Zu weiteren mythischen

Zügen gab die eigenthümliche Beziehung Veranlassung, in die sich Pythagoras zu Apollo und seinem Kultus gesetzt hatte. Wenn er selbst ein Priester dieses Gottes sein wollte, so machten ihn seine späteren Verehrer zum Sohn desselben; und zum Beweis dieses höheren Ursprungs erzählten sie, dass der Apollopriester Abaris auf einem goldenen Pfeile, d. h. einem Sonnenstrahl, von den Hyperboreern zu ihm geflogen sei, und dass er selbst eine goldene Hüfte gehabt habe, die er einmal der Festversammlung in Olympia gezeigt haben soll. Auch seine Lehre sollte ihm Apollo durch den Mund der delphischen Priesterin Themistoklea mitgetheilt haben; was aber doch viel zu apokryph lautet, als dass wir desshalb den Pythagoreismus zur „delphischen Philosophie“ machen dürften. Bei anderen Bestandtheilen der Pythagorassage liegt am Tage, dass in ihnen die pythagoreische Lehre in Geschichte verwandelt und auf die Person ihres Stifters übertragen ist. So hat vielleicht schon Pythagoras die vielbesprochene Lehre von der Sphärenharmonie vorgetragen, welche ursprünglich nichts anderes ist, als ein symbolischer Ausdruck für die Regelmässigkeit in der Bewegung der Himmelskörper: wie die alte Lyra sieben Saiten hatte, so werden die sieben Planeten als die zusammenklingenden goldenen Saiten des himmlischen Heptachords dargestellt. Die Späteren sagen nicht blos, Pythagoras habe die Sphärenharmonie gelehrt, sondern: er allein unter den Sterblichen habe sie gehört. Ebenso verhält es sich mit der Lehre von der Seelenwanderung. So unbestreitbar diese Lehre Pythagoras angehört, so ist es doch kaum glaublich, dass er selbst sich an seine früheren Lebenszustände zu erinnern gemeint haben sollte. Unsere Berichterstatter jedoch theilen genau mit, in welchen Personen der Vorzeit der samische Philosoph präexistirt hatte; und sie bezeichnen es als einen eigenthümlichen Vorzug des gottbegnadigten Mannes, dass ihm Hermes, der Führer der Seelen, dessen Sohn er in einem früheren Dasein gewesen sei, diese Erinnerung an seine Vergangenheit geschenkt habe. Auf die gleiche Lehre bezieht

sich, was die pythagoreische Legende, vielleicht auf Grund einer unterschobenen pythagoreischen Schrift, über den Aufenthalt des Philosophen im Hades und seine dortigen Erlebnisse zu erzählen wusste. Doch wäre es immerhin möglich, dass auch schon Pythagoras selbst seine Lehrsätze über die Seelenwanderung und die jenseitige Vergeltung dichterisch in die Erzählung eines selbsterlebten einkleidete*), und dass eine solche Lehrdichtung in der Folge für eine wirkliche Geschichtserzählung genommen wurde. Wie es sich aber damit verhalten möge: die Sage ist hier jedenfalls erst aus der Lehre entsprungen, sie ist die mythische Verkörperung eines Dogma.

Viel geschichtlicher nehmen sich andere Angaben über Pythagoras aus, die aber doch, wenn wir genauer zusehen, die Probe der Kritik um nichts besser aushalten; nur dass sie weniger aus der dichtenden Phantasie, als aus der pragmatischen Reflexion stammen. Dem Wunderglauben der früheren, und dann auch wieder dem der spätesten Jahrhunderte lag es zunächst, das ausserordentliche in der Erscheinung des samischen Philosophen auf übernatürliche Ursachen zurückzuführen: ein nüchterneres Zeitalter sah sich nach den natürlichen Vermittelungen, den menschlichen Lehrern um, denen Pythagoras seine Weisheit zu verdanken habe. Aber die ganze Beschaffenheit der Angaben, die uns hierüber vorliegen, zeigt deutlich, dass sie nicht aus einer zuverlässigen Ueberlieferung, sondern aus blosser Vermuthung geflossen sind. Man suchte zunächst unter den griechischen Zeitgenossen des Pythagoras einen, der sein Lehrer gewesen sein möge, wie man überhaupt das spätere Verhältniss einer stetigen Reihenfolge von Lehrern und Schülern unbedenklich auf die ältesten Philosophen übertrug; und da rieth denn der eine auf

*) In dieser Weise schildert wenigstens der Geistesverwandte und Nacheiferer des Pythagoras, Empedokles, in einem noch erhaltenen Bruchstück, den Fall der Geister und ihren Eintritt in's irdische Leben angeblich aus eigener Erinnerung.

Thales, ein anderer auf Anaximander, ein dritter auf Epimenides, die meisten jedoch auf Pherecydes aus Syros, welcher schon vor Pythagoras die Seelenwanderung gelehrt hatte. Unbestimmter verweisen andere auf die Orphiker, auf die kretensischen und spartanischen Gesetze; aber auch diess ist ohne Zweifel nur eine, allerdings naheliegende und nicht unwahrscheinliche, Vermuthung. Indessen konnten die einheimischen Quellen der pythagoreischen Weisheit um so weniger genügen, je höher die Vorstellungen über die letztere sich steigerten, und je bereitwilliger die Griechen überhaupt seit dem fünften Jahrhundert, in noch viel höherem Grad aber seit den Eroberungszügen Alexanders, die Orientalen als ihre Lehrmeister anerkannten. Auch für die Ableitung der pythagoreischen Lehre richtete man seinen Blick nach Süden und Osten. Zunächst war es das alte, den Griechen seit Jahrhunderten bekannte Wunderland am Nil, das hiefür in's Auge gefasst wurde: in Aegypten sollte Pythagoras in die Weisheit der Priester eingeweiht worden sein, hier sollte er sein mathematisches, astronomisches, philosophisches Wissen, die Einrichtungen seiner Schule, die Kenntniss der Götterlehre, der Weihen und der Opfer, und insbesondere die Lehre von der Seelenwanderung geholt haben. In demselben Masse sodann, wie den erstaunten Blicken der Hellenen weitere asiatische Kulturländer sich aufschlossen, sehen wir auch die orientalischen Lehrer des Pythagoras sich vermehren: die Chaldäer, die persischen Magier, die indischen Brahmanen, schliesslich auch die ebräischen Propheten, die Phönicier und die Araber sollen ihm ihre Weisheit mitgetheilt haben. Geschichtlich angesehen sind nicht allein die übrigen von diesen Angaben unbedingt zu verwerfen, sondern auch diejenige, welche noch die älteste Ueberlieferung für sich hat, und der man bis auf die neueste Zeit herab nicht selten einen übermässigen Werth beigelegt hat, die Erzählung von Pythagoras' Aufenthalt in Aegypten, erscheint mehr als zweifelhaft. Noch Herodot scheint von derselben nichts gewusst zu haben; denn er leitet zwar die orphischen Mysterien und die

Lehre von der Seelenwanderung aus Aegypten her (II, 81. 123), aber er nennt (II, 49) nicht Pythagoras als den, welcher sie dorther gebracht habe, sondern Männer der grauen Vorzeit, den Phönicier Kadmus und den Seher Melampus. Erst 120 Jahre nach Pythagoras' Tod, oder noch später, begegnet uns bei Isokrates die Behauptung, dass dieser Philosoph seine Lehre von den Aegyptern erhalten habe; aber Isokrates sagt diess in der gleichen Prunkrede, in der er auch behauptet, die lacedämonischen Staatseinrichtungen stammen aus Aegypten, und in der er den Busiris, diesen fabelhaften Unhold der alten Heraklessage, zum Urheber der ganzen ägyptischen Kultur macht. An eine geschichtliche Ueberlieferung ist bei dieser Angabe nicht zu denken; es ist nur die Behauptung des Rhetors, der unbekümmert um die geschichtliche Wahrheit herbeizieht, was in seinen Kram taugt; und Isokrates selbst erklärt ganz unbefangen: wenn auch das, was er sage, nicht wahr sein sollte, so sei es doch für den vorliegenden Zweck recht brauchbar. Es liegt am Tage, dass eine solche Aussage durchaus nicht den Werth eines glaubwürdigen Zeugnisses haben kann. Isokrates steht aber überdiess mit derselben in der gleichzeitigen Literatur ganz vereinzelt. Aristoteles denkt nicht an Aegypten, wo er vom Ursprung der pythagoreischen Philosophie redet (Metaph. I, 5), sein Schüler Aristoxenus, früher selbst Pythagoreer, scheint von der ägyptischen Reise nichts gewusst zu haben, und Plato, welcher dem Pythagoreismus so nahe stand, spricht den Aegyptern, wie den Phöniciern, die Anlage zur Philosophie ab; erst ein halbes Jahrhundert nach Isokrates, nachdem die Griechen durch Alexander mit den Völkern des Ostens in engere Verbindung gekommen waren, beginnt allmählich die Tradition von den Reisen des Pythagoras in die orientalischen Länder sich zu verbreiten. Je weiter wir uns der Zeit nach von den wirklichen Vorgängen entfernen, um so reichlicher fliesst diese Tradition, je näher wir ihnen kommen, um so vollständiger versiegt sie: es ist offenbar nicht die Erinnerung an jene Vorgänge, sondern es sind nur die Verhältnisse und

Voraussetzungen einer späteren Zeit, denen sie ihre Entstehung zu verdanken hat.

Wie über die Lehrmeister, so weiss die jüngere Ueberlieferung auch über die Lehre des Pythagoras weit mehr mitzutheilen, als wir bei den älteren finden. Aber auch hier lässt sich das allmähliche Anwachsen und der ungeschichtliche Charakter der Ueberlieferung nicht verkennen. Ziehen wir die zuverlässigsten Quellen für unsere Kenntniss der pythagoreischen Philosophie, Aristoteles und die ächten Fragmente des Philolaus, zu Rathe, so erhalten wir von dieser Philosophie ein Bild, welches den Vorstellungen durchaus entspricht, die wir uns von einem so alten und durch so wenige Vorarbeiten unterstützten Versuche wissenschaftlicher Forschung machen müssen. Vieles darin ist unklar und phantastisch, vieles unserer Denkweise so fremd, dass wir uns nur mit Mühe darein finden können; aber das ganze geht aus gewissen einfachen und in jener Zeit vollkommen begreiflichen Grundgedanken durchaus naturgemäss und folgerichtig hervor. Hören wir dagegen die späteren Berichterstatter, so finden sich die mannigfaltigsten und verschiedenartigsten Elemente in der pythagoreischen Lehre zusammen; was immer von Wahrheit in der griechischen Philosophie vorhanden zu sein schien, das wird von den Männern der neupythagoreischen und neuplatonischen Schule unbedenklich für pythagoreisch ausgegeben; und keine Lehrbestimmung ist so spät, keine so unbestreitbar das Eigenthum eines Aristoteles oder Plato, eines Zeno oder Chrysippus, dass man Anstand nähme, sie nicht etwa nur den alten Pythagoreern, sondern Pythagoras selbst beizulegen, von dessen wissenschaftlichen Ansichten schon Aristoteles so gut wie nichts gewusst hat. Mit dieser Erweiterung der ächten pythagoreischen Lehre geht dann ferner eine massenhafte Unterschiebung pythagoreischer Schriftwerke Hand in Hand. In der Wirklichkeit war die schriftstellerische Thätigkeit der pythagoreischen Schule eine äusserst beschränkte. Pythagoras selbst hat nach unverdächtigen Zeugnissen keine Schrift hinterlassen. Auch in seiner Schule scheint sich seine Lehre weit

mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch Schriften, fortgepflanzt zu haben. Der erste unter den Pythagoreern, von welchem zur Zeit des Aristoteles eine philosophische Schrift bekannt war, ist Philolaus, ein Zeitgenosse des Sokrates; ausser ihm und Archytas kann die altpythagoreische Schule nur sehr wenige Schriftsteller hervorgebracht haben. Erst seit dem ersten vorchristlichen Jahrhundert taucht mit einemmal eine umfangreiche pythagoreische Literatur auf, und so unvollständig wir auch über dieselbe unterrichtet sind, so sind wir doch noch im Stande, wohl fünfzig Schriftsteller und achtzig Werke namhaft zu machen, die seit diesem Zeitpunkt der pythagoreischen Schule unterschoben wurden. Aber während heutzutage eine wissenschaftliche Parthei, welche den literarischen Betrug so rücksichtslos und gewerbsmässig betriebe, sich selbst in den Augen aller ehrlichen Leute das Urtheil gesprochen hätte, nahm jene Zeit daran kaum einen Anstoss, und der Neuplatoniker Jamblich rühmt es ausdrücklich (vita Pyth. 198) an den späteren Pythagoreern, dass sie ohne Anspruch auf eigenen Ruhm ihre Entdeckungen und Schriften dem Stifter der Schule beigelegt haben. Schon diese Eine Aeusserung lässt uns in den historischen Standpunkt der Parthei und der Zeit, der sie angehört, einen tiefen Blick werfen. Den Sinn und das Interesse für geschichtliche Wahrheit dürfen wir hier nicht suchen, sondern die Geschichtserzählung ist eine Form, deren man sich mit der vollkommensten Willkühr bedient, um jeden beliebigen Inhalt hineinzulegen und durch die Auktoritäten der Vorzeit zu empfehlen.

Nicht anders ist endlich über die späteren Schilderungen des pythagoreischen Vereins und seiner Einrichtungen zu urtheilen. Wie die Neupythagoreer und Neuplatoniker in der angeblichen Lehre des Pythagoras ihr eigenes wissenschaftliches Ideal darstellen, so stellen sie in dem pythagoreischen Bunde ihr sittliches und gesellschaftliches Ideal dar. Zu diesem neupythagoreischen Ideal gehörte aber sehr vieles, was einem Pythagoras noch fremd war. Nach der späteren Darstellung lebte Pythagoras mit seinen Schülern

in einer vollständigen Gütergemeinschaft; ihre ganze Lebensweise und selbst ihre Tagesordnung war ihnen bis in's einzelne genau vorgeschrieben; sie trugen keine andern, als leinene Kleider, sie tödteten kein lebendes Wesen und enthielten sich aller Fleischspeisen; auch einige Gemüse waren ihnen verboten, und vor den Bohnen besonders hatten sie — der Grund wird verschieden angegeben — einen solchen Abscheu, dass auf der Flucht aus Kroton eine Schaar Pythagoreer sich lieber niedermachen liess, als dass sie sich durch ein Bohnenfeld gerettet hätte. Der Aufnahme in den Bund giengen strenge Prüfungen, unter anderen auch eine physiognomische Untersuchung des Bewerbers, voran; die Novizen mussten Jahre lang ein gänzliches Stillschweigen beobachten. Die Mitglieder des Ordens waren in mehrere scharf geschiedene Klassen abgestuft. Unter einander erkannten sie sich an geheimen Zeichen. Die Lehren und Gebräuche des Ordens wurden mit unverbrüchlicher Strenge geheimgehalten; eine Verletzung dieses Ordensgeheimnisses, und wenn sie auch nur in der Mittheilung eines mathematischen Satzes bestand, wurde nicht blos von den Ordensbrüdern mit Abscheu und Verachtung, sondern auch von den Göttern mit augenscheinlichen Strafgerichten geahndet. Wir erhalten hier mit Einem Wort durchaus das Bild eines geheimen Bundes mit strengen, klösterlichen Ordenseinrichtungen. Wie wenig auch an dieser Darstellung geschichtlich ist, wird eine Vergleichung mit unserer obigen Erörterung zeigen. Wo wir diese jüngeren Berichte über Pythagoras und den Pythagoreismus anfassen, überall tritt uns das sagenhafte und willkührlich erdichtete in einem solchen Umfang entgegen, dass wir aus ihnen eine geschichtlich treue Kenntniss der Personen und Ereignisse zu gewinnen verzweifeln müssten, wenn uns nicht ältere und bessere Zeugen den Faden an die Hand gäben, um uns in diesem Labyrinthe von Fabeln wenigstens in der Hauptsache zurechtzufinden.

So gering aber die unmittelbare geschichtliche Ausbeute dieser späteren Darstellungen auch sein mag, so sind sie doch

immer ein sprechendes Denkmal des tiefen Eindrucks, welchen die Erscheinung des Weisen aus Samos im griechischen Volke zurückgelassen hatte. Die Züge seines Bildes sind in der Erinnerung der Nachwelt theilweise verblichen und durch fremdartiges ersetzt worden; indem man es verschönern wollte, hat man es verdorben; aber die ehrfurchtsvolle Bewunderung seiner Grösse hat sich auch bei denen, welche ihn nur unvollkommen kannten, erhalten, und einer besonnenen Geschichtsforschung ist es immer noch möglich, die ursprünglichen Umrisse seiner Gestalt wenigstens in den Grundlinien zu erkennen.

3.

Zur Ehrenrettung der Xanthippe.

Plutarch hat ein eigenes Buch darüber geschrieben, ob Alexander der Grosse sich selbst oder seinem Glück mehr zu danken gehabt habe. Wenn Berühmtheit entscheiden sollte, so müsste schon längst ein ähnliches Buch über Xanthippe existiren; denn an Celebrität kann sich ihr Name mit dem des macedonischen Königs wohl messen. Wer von Alexander weiss, der weiss auch von Sokrates, und wer von Sokrates weiss, der weiss auch von Xanthippe; dagegen haben viele Tausende den Namen der attischen Schönen in der Fibel geradebrecht, welche niemals in ihrem Leben weder von Sokrates noch von Alexander gehört haben. Aber während man sehr geneigt ist, den Ruhm des Helden zwischen ihm und der Gunst der Umstände zu theilen, so ist niemand so billig, den zweideutigen Verdiensten der Heldin dasselbe zu gute kommen zu lassen und zu fragen, ob sie als ein Muster aller bösen Frauen in's Geschrei zu kommen verdient hat. Zwar hat der alte Heumann schon im Jahr 1715 in den ersten Band der *Acta philosophorum* eine Ehrenrettung der Xanthippe eingerückt, in welcher gezeigt wird, dass „gleichwie Luthers Frau eine rechtschaffene Frau und gute Christin gewesen, ob sie gleich denen Qualitäten ihres Mannes nicht beigekommen, eben also auch Xanthippe zwar unvollkommener als Sokrates, jedoch aber eine gute Ehegattin gewesen sei.“ Allein es scheint

nicht, dass er viele von dem Glück eines solchen Besitzes überzeugt hat, und wenn auch neuere Gelehrte zum Theil milder über die Gattin des Sokrates urtheilen, so heften sich doch im ganzen noch immer die gleichen Vorstellungen an ihren Namen, wie damals, als Aelian und Diogenes die Anekdoten niederschrieben, welche seitdem über ihren Ruf entschieden haben. Will man billig sein, so wird man zugeben, dass dieser Ruf zu einem guten Theil als das Werk der Umstände zu betrachten ist. Hätte Xanthippe keinen Sokrates zum Manne gehabt, so wäre uns ihr Name wohl kaum überliefert, und fienge dieser Name nicht mit dem leidigen X an, so läsen wir schwerlich in den Fibeln: „Xanthippe war ein böses Weib, der Zank war ihr ein Zeitvertreib“ — um die ältere und weniger anständige Form dieses Reims hier zu übergehen. Aber weil man sich gewöhnt hatte, in Sokrates das Ideal aller Tugenden zu verehren, so musste man in seiner Frau, nach dem Gesetz des Contrastes, einen Ausbund aller weiblichen Fehler verabscheuen, und weil die deutsche Sprache keine Wörter mit X hat, so gelangte Xanthippe mit König Xerxes zu der Ehre, unter den Barbaren des Nordens einer Popularität zu geniessen, wovon sie sich gewiss nie hatte träumen lassen. Was sie auch immer gewesen sein mag: unter anderen Verhältnissen hätte sie das gleiche sein können, ohne dass irgend jemand, ausser ihren nächsten Nachbarn, von den Eigenschaften etwas erfahren hätte, als deren Musterbild sie jetzt sprichwörtlich geworden ist.

Wer nun gründlich zu Werke gehen wollte, der müsste zunächst nach dem früheren Leben der Xanthippe, nach der Geschichte ihrer Verbindung mit Sokrates und nach allen den weiteren Umständen fragen, die beider Verhältniss zu erklären geeignet sein könnten. Aber leider geben uns die alten Schriftsteller auf keine einzige von diesen Fragen eine Antwort, und selbst Vermuthungen sind uns nur über zwei Punkte, über die Zeit ihrer Verheirathung, und über ihr Altersverhältniss zu Sokrates, möglich. Was nämlich die erstere betrifft, so scheint es, dass Sokrates damals, als der

Komiker Aristophanes in seinen „Wolken“ den bekannten Angriff auf ihn machte (424 v. Chr.), mit Xanthippe noch nicht verheirathet war; denn nach der Art, wie dieser Dichter sonst alle möglichen Persönlichkeiten hereinzieht, ist es kaum glaublich, dass er einen so dankbaren Stoff für die Satyre unbenützt gelassen hätte; man müsste denn annehmen, Xanthippe habe in der ersten Zeit ihrer Ehe zu der übeln Meinung, in der sie später doch schon bei ihren Lebzeiten stand, noch keinen Anlass gegeben. Bestätigt wird diese Vermuthung durch eine Aeusserung des Sokrates bei Plato in seiner gerichtlichen Vertheidigungsrede vom Jahr 399 v. Chr. Er sagt hier nämlich, auch er habe Söhne, von denen zwei noch klein seien, der dritte bereits herangewachsen, und für dieses letztere Prädikat wählt er einen Ausdruck, der von einem fünfundzwanzigjährigen oder noch älteren jungen Manne nicht mehr gut gebraucht werden konnte. Eben diese Stelle macht es aber auch, in Verbindung mit einer zweiten aus dem Phädo, die uns unten noch vorkommen wird, wahrscheinlich, dass der Altersunterschied zwischen den beiden Ehegatten ein sehr bedeutender gewesen ist. Denn Sokrates nennt sich in seiner Vertheidigungsrede einen Mann, welcher das siebzigste Lebensjahr bereits hinter sich habe, während Xanthippe kurz darauf, an seinem Todestage, mit einem kleinen Kind auf dem Arme bei ihm im Gefängniss ist. Er scheint sich demnach erst in vorgerückteren Jahren mit der weit jüngeren Frau verbunden zu haben. Möglich immerhin, dass auch dieser Umstand zu der unerfreulichen Gestaltung ihres häuslichen Lebens beitrug.

War aber das Unglück des Sokrates wirklich so gross, wie man sich vorstellt? Ist es wahr, was Dominicus Baudius schreibt, dass es ein wahres Werk der Barmherzigkeit von den Athenern war, den Philosophen durch den Schierlingstrank von seiner Ehehälfte zu scheiden? Hört man die späteren griechischen Schriftsteller, so möchte man es fast glauben. Es giebt kaum einen Zug in dem Bild einer bösen Frau, der nicht von Xanthippe erzählt würde. Nicht genug, dass sie als ein äusserst zänkisches und unverträgliches Weib

geschildert wird: selbst thätlich soll sie sich an ihrem Gatten vergriffen haben. Diogenes von Laërte behauptet, sie habe ihm auf offenem Markte das Kleid vom Leibe gerissen; derselbe erzählt mit andern, sie habe ihn einmal nach einem Wortwechsel mit schmutzigem Wasser übergossen, der geduldige Gemahl habe jedoch diese Liebkosung mit der philosophischen Bemerkung hingenommen: nachdem sie gedonnert, müsse sie wohl auch regnen. Auch das wird berichtet, und zwar selbst von Plutarch, und noch viel früher von dem Stoiker Teles, dass Xanthippe einmal ihren Mann, der einen Gast mit nach Hause gebracht hatte, darüber in Gegenwart des Freundes mit Vorwürfen überschüttet und zuletzt sogar in ihrer Leidenschaft den Tisch umgestürzt habe. Ein dritter hat von der Eifersucht gehört, zu der unserer Heldin das Verhältniss zwischen Sokrates und Alcibiades Anlass gegeben habe: als dieser seinem Lehrer einen kostbaren Kuchen zum Geschenk schickte, soll sie ihn, nach Aelian und Athenäus, auf den Boden geworfen und zertreten haben; Sokrates aber habe sich begnügt, sie auszulachen, dass sie jetzt auch nichts davon bekomme. Zu dieser Eifersucht hätte sie aber um so weniger ein Recht gehabt, wenn es wahr wäre, was ihr die neueren Gelehrten längere Zeit schuld gaben, und was auch der Reim in der alten Fibel voraussetzt, dass sie selbst weder vor ihrer Verheirathung ihre Ehre, noch nach derselben ihre Treue sehr sorgsam bewahrt habe. Indessen können wir sie von diesem Vorwurf getrost freisprechen. Nicht blos von den Schülern und Zeitgenossen des Sokrates, sondern auch von den Schriftstellern des späteren Alterthums erhebt ihn kein einziger; er ist entweder ganz aus der Luft gegriffen, oder er ist aus Missdeutung einiger Stellen entstanden, deren klaren Wortsinn man auf's unbegreiflichste missverstand, weil man von dem Vorurtheil ausgieng, einer Xanthippe sei alles schlechte unbedingt zuzutrauen. Aber auch die übrigen Geschichtchen haben an Klatschweibern wie Aelian und Diogenes schlechte Bürgen, und selbst der treffliche Plutarch ist in der Aufnahme fremder Erzählungen gar nicht immer so vor-

sichtig, dass man ihm unbedingt vertrauen könnte. Erzählt er doch selbst das gleiche, wie von der Xanthippe, an einem andern Ort von der Frau des Pittakus, welchem gleichfalls nachgesagt wird, dass er, mit Heumann zu reden, „ein solches Murmelthier zur Ehe gehabt habe.“ Ueberhaupt aber waren die Griechen ein höchst unterhaltungssüchtiges Volk, das über seine berühmten Männer zahllose Geschichtchen aller Art herumbot; was insbesondere die Gelehrten der alexandrinischen Periode betrifft, denen wir die obigen Nachrichten verdanken, so konnten sie es in der Anekdotenjagd mit jedem neuesten Feuilletonisten aufnehmen. Und gerade die Philosophen — wir müssen es leider gestehen — und ihre Geschichtschreiber scheinen sich darin nicht zu ihrem Vortheil hervorgethan zu haben. Wir sehen aus einem Diogenes, Aelian, Athenäus und anderen, welche Masse von kleinen Geschichten über die Philosophen der Vorzeit damals im Umlauf war, fast durchaus müssige, oft recht ungesalzene Erfindungen, mit denen die Eifersucht einer Philosophenschule den Auktoritäten der andern etwas anhängte, oder die Neugierde die Lücken der geschichtlichen Kenntniss ausfüllte. Dazu kam dann noch im vorliegenden Falle der Umstand, dass der philosophische Gleichmuth des Sokrates in seinem Verhältniss zu Xanthippe bei den späteren Moralisten und Rhetoren ein äusserst beliebtes Thema war. Diese Tugend des Philosophen erschien natürlich in einem um so glänzenderen Lichte, je stärker die Versuchungen waren, gegen die sie sich zu behaupten, je empörender die Behandlung, durch deren Erduldung sie sich zu bewähren hatte. Manche von den Geschichtchen über Xanthippe haben ohne Zweifel nur diesem Interesse des rednerischen Effekts ihre Entstehung zu verdanken, und alle ohne Ausnahme sind sehr unsicher, so weit sie uns nur von Schriftstellern aus der Zeit nach Alexander überliefert sind.

Was uns wirklich geschichtliches von den ehelichen Verhältnissen des grossen Atheners bekannt ist, beschränkt sich auf die gelegentlichen Mittheilungen Xenophon's und Plato's.

Aus diesen sehen wir nun allerdings, dass Xanthippe keine sehr wünschenswerthe Hausfrau gewesen sein muss. In Xenophon's Sokratischen Denkwürdigkeiten II, 2 beschwert sich der Sohn des Philosophen, dass niemand die üble Laune seiner Mutter ertragen könne, und im Gastmahl desselben Schriftstellers fragt Antisthenes seinen Meister, wie er es bei einer Frau aushalte, mit der gewiss schwerer zu leben sei, als mit irgend einer von allen, die es sonst gebe und jemals gegeben habe, ja wohl auch von allen, die es in Zukunft geben werde. Dieses ist freilich ein bedenkliches Zeugniss, und selbst das wird unserer Schutzbefohlenen nicht allzuviel helfen, dass wir sie nach der Schilderung Plato's im Phädo an dem Morgen vor der Hinrichtung des Philosophen mit ihrem kleinen Kinde bei ihm laut jammernd und wehklagend im Kerker treffen; denn selbst dieser Schmerz hat etwas wildes und lässt die heftige Gemüthsart der Frau, wie diess auch Plato andeutet, wohl erkennen. Indessen sehen wir aus diesem Zug doch, dass sie wenigstens trotz ihres leidenschaftlichen Wesens im Grunde gutherzig, und dass die Anhänglichkeit an ihren siebzigjährigen Gatten unter den vieljährigen Uebungen seiner Geduld nicht erloschen war. Dasselbe bezeugt ihr auch Sokrates selbst in dem Gespräche mit seinem Sohne Lamprokles. Hat sie dich je gebissen oder mit Füssen getreten? fragt er ihn, und da Lamprokles dieses verneint, dafür aber geltend macht, sie führe Reden, die kein Mensch anhören könne, so giebt er ihm zu bedenken, dass es nicht so schlimm gemeint sei, und dass Xanthippe trotzdem treulich für ihren Sohn sorge und ihm aufrichtig wohlwolle. Das Prädikat eines bösen Weibes wird damit allerdings nicht völlig von ihr genommen, aber es wird doch dahin beschränkt, dass wir unter der bösen keine bösartige Frau verstehen dürfen.

Um aber gerecht zu sein, dürfen wir nicht verbergen, dass vielleicht auch noch andere Frauen, ausser Xanthippe, mit einem Gatten wie Sokrates nicht ganz zufrieden gewesen wären. Es ist wahr, Sokrates war ein Mann von seltener Grösse, ein Reformator der Philosophie, ein tiefer, mit aller

Anstrengung an sich arbeitender Denker, ein Tugendheld, wie das ganze klassische Alterthum keinen ähnlichen aufweist, ein Geist, dessen inneren Reichthum, ein Charakter, dessen Reinheit, Redlichkeit und Uneigennützigkeit, dessen strenge, unerschütterliche Rechtlichkeit, dessen unbedingte Hingebung an die Sache der Wahrheit und der Tugend seine Schüler nicht genug zu rühmen wissen. Aber ob er darum auch der angenehmste Ehemann war, fragt sich. Wenn Xanthippe auf's Aeussere sah, hatte sie alles Recht, sich zu beklagen. Denn darüber sind alle unsere Berichterstatter einverstanden, dass zwar keiner seiner Zeitgenossen weiser und besser, dass aber kaum ein zweiter so hässlich gewesen sei, wie Sokrates. Er selbst hält im xenophontischen Gastmahl in heiterer Laune eine Lobrede auf seine Schönheit, die uns von seiner vielbesprochenen Silenengestalt einen anschaulichen Begriff giebt. Indem er nach griechischem Sprachgebrauche die Schönheit der Zweckmässigkeit gleichsetzt, beweist er, seine vorstehenden Augen seien die schönsten, denn er könne damit nicht blos geradeaus sehen, sondern auch seitwärts; seine Nase sei die schönste, denn mit den aufgestülpten Nasenflügeln lassen sich die Gerüche von allen Seiten auffangen, und die einwärts gebogene Nasenwurzel hindere ihn nicht, mit einem Auge in das andere zu sehen; mit seinem grossen Mund könne er mehr abbeissen als ein anderer, und von seinen wulstigen Lippen seien die weichsten Küsse zu erwarten. Es mag dahingestellt bleiben, ob sich Xanthippe durch diese Erwägung für die sonstigen äusseren Eigenschaften ihres Mannes entschädigt finden konnte; aber wenn auch sie selbst schwerlich den drei Grazien zum Modell gedient hat, welche später als Werk des Sokrates auf der Burg von Athen gezeigt wurden, so wäre es ihr doch kaum zu verübeln gewesen, wenn sie mit dem Schicksal haderte, das aus dem schönen Volke der Griechen ihr gerade den hässlichsten Gatten erwählt hatte. Geistreiche Männer freilich und Frauen wie Aspasia wussten in Sokrates, wie Plato sagt, unter der Hülle des Silen ein Götterbild von unschätzbarer Schönheit zu entdecken; aber

wie selten mag unter den geistig verwahrlosten Griechinnen der Sinn für eine Grösse gewesen sein, die auch von ihren männlichen Zeitgenossen nur zum kleinsten Theil verstanden wurde, und wie manche Frau giebt es wohl auch heute noch, die in einem Sokrates wenigstens dann, wenn er ihr Mann wäre, nur einen trockenen Pedanten oder einen überspannten Sonderling zu sehen wüsste!

Denn darüber darf man sich nicht täuschen: wenn Sokrates heute wieder unter uns aufträte, so würde man noch viel mitleidiger über ihn die Achseln zucken und noch viel ungereimtere Dinge von ihm erzählen, als diess seiner Zeit in Athen geschehen ist. Man denke sich einen Menschen, der sein Hauswesen vernachlässigt, der kein Amt sucht und kein Gewerbe treibt, weil er überzeugt ist, dass er im Dienste der Gottheit an anderen zu arbeiten habe; einen Mann, welcher sich den ganzen Tag auf den Strassen und öffentlichen Plätzen herumtreibt, um jeden Begegnenden über sein Thun und Lassen und über den Zustand seines Innern auszufragen; einen Philosophen, bei dem die Dialektik so zur Leidenschaft geworden ist, dass er jedermann ohne Ausnahme in die Schule nimmt, und nicht blos aus Schustern und Schneidern, sondern bei Gelegenheit selbst aus Hetären den Begriff ihres Gewerbes herauskatechisirt. Man rüste diesen Mann ferner mit den mancherlei auffallenden Aeusserlichkeiten aus, die uns von Sokrates erzählt werden: dem Hängebauch und dem Silenengesicht, den unbeschuhten Füssen und dem groben Mantel, der bei keiner Feierlichkeit und in keiner Jahreszeit wechselte; man vergesse auch die Gleichgültigkeit gegen die bestehende Sitte nicht, die ihm erlaubte, noch als alter Mann Musikstunde zu nehmen und zu seiner Bewegung jezuweilen allein in seinem Haus einen Tanz aufzuführen, und man wird zu dem Bild eines Sonderlings in der That schon Züge genug haben. Ist nun aber dieser Sonderling vollends auch noch ein Inspirirter; hören wir ihn im ruhigsten Tone der Ueberzeugung von der göttlichen Stimme reden, die ihm zukünftige Erfolge vorhersage; sehen wir ihn das einemal, wenn er in einem Hause

zu Gaste geladen ist, vor der Thüre des Nachbarhauses in tiefem Sinnen, wie festgewurzelt, dastehen, das anderemal aus derselben Ursache mitten im Feldlager vierundzwanzig Stunden lang auf Einem Fleck aushalten, ohne dass er wahrnimmt oder beachtet, was um ihn her vorgeht — wie wenige würden einem so seltsamen Manne Gerechtigkeit widerfahren lassen, und wie viele Frauen könnten wahrheitsgemäss versichern, dass ein solcher Gemahl immer gleich freundlich von ihnen empfangen würde?

Wer unter diesen Eigenthümlichkeiten des Philosophen am meisten zu leiden hatte, das waren ohne Zweifel seine Frau und seine Kinder. Denn da er kein Vermögen besass und seine geistige Begabung zum Gelderwerb zu benützen verschmähte, so lebte er, wie er bei Plato selbst sagt, in tausendfältiger Armuth, und litt oft an dem nothwendigsten Mangel. Ein Sokrates empfand das kaum als eine Entbehrung; aber Xanthippe brauchte in der That noch gar keine besonders schlimme Frau zu sein, sie brauchte nur nicht über das gewöhnliche Mass der Menschen hinauszureichen, um sich in einer so dürftigen Lage höchst unglücklich zu fühlen und dem Gatten böse zu sein, der sich durch seine Grübeleien abhalten liess, für sie und seine Kinder zu arbeiten. Wenn es auch nicht wahr sein sollte, was von Späteren erzählt wird, dass Sokrates und Xanthippe nur Ein gemeinsames Oberkleid besessen haben, dass daher diese zu Hause bleiben musste, wenn jener ausgieng — er war ja aber fast immer auf der Strasse, — wenn auch dieses, wie gesagt, schwerlich wahr ist, so mögen doch ähnliche Dinge in dem Haushalt eines Mannes nicht selten gewesen sein, der bei Plato seine ökonomische Leistungsfähigkeit höchstens auf eine attische Silbermine (siebzig Mark), bei Xenophon sein ganzes Vermögen, mit Einschluss des kleinen Hauses, auf fünf Minen anschlägt, und der dabei allen Erwerb versäumte, um im Dienste des delphischen Gottes, aber eben nicht in dem des Plutos, seinem Beruf als Menschenbildner nachzugehen. Es ist uns nichts davon überliefert, inwieweit gerade dieser Umstand den Haus-

frieden des Philosophen gestört hat; aber wir werden dem schönen Geschlecht durch die Annahme nicht zu nahe treten, dass auch noch heute der Friede manches Hauses empfindlich gestört würde, wenn der Hausherr den lieben langen Tag statt der Kanzlei oder der Werkstatt auf den Strassen und öffentlichen Plätzen zubrächte, um sich als freiwilliger Seelsorger seiner Bekannten anzunehmen, während Weib und Kinder zu Hause mit Entbehrungen jeder Art zu kämpfen hätten. Wenn vollends ein solcher, wie der Sokrates des platonischen Gastmahls, nach einer mit Dichtern und vornehmen Herren beim Becher durchwachten Nacht erst am folgenden Abend heimkäme, so würde vielleicht noch manche Frau gelinder oder kräftiger „donnern," selbst wenn ihr Mann ein Sokrates wäre und sie keine Xanthippe.

Noch einen Punkt müssen wir hier berühren, der auf die ehelichen Verhältnisse des Philosophen von Einfluss gewesen sein könnte. Zwar wird nur von sehr unzuverlässigen Zeugen berichtet, dass Xanthippe den Sokrates auch durch Eifersucht gequält habe, aber wenn sie es gethan hätte, so wäre das nicht zu verwundern; dann vollends nicht, wenn es wahr wäre, was manche behaupten, dass Sokrates neben ihr gleichzeitig noch eine zweite Frau, Namens Myrto, gehabt habe. Indessen ist diess eine böswillige und alberne Erfindung, und mit ihr fällt auch die weitere Angabe, dass die Thätlichkeiten, in welche die Eifersucht dieser beiden Weiber bisweilen ausbrach, sich in der Regel am Ende auf das Haupt des Mannes entladen haben, der ihnen mit Lachen zusah. Aber auch ohne das hatte Xanthippe, nach unsern Begriffen, manchen Anlass zum Misstrauen, falls die Neigung zur Eifersucht überhaupt in ihrer Natur lag. Sokrates war allerdings auch im Umgang mit Frauen und Jünglingen ein Muster von Enthaltsamkeit, und seine Zeitgenossen, die eine leichtfertigere Sitte gewöhnt waren, können sich darüber nicht genug wundern. Nichtsdestoweniger könnte eine Frau doch vielleicht glauben, dass sie einigen Grund habe zu schmollen, wenn ihr Mann heute einer Aspasia zu Füssen sässe und morgen einer Diotima,

oder wenn er gar, wie der xenophontische Sokrates, eine Hetäre Theodora besuchte und sich mit ihr freundschaftlich unterhielte, während sie einem Maler Modell steht. Die griechische Sitte erlaubte hier freilich vieles, was von der unsrigen verdammt wird.

Schliesslich dürfen wir auch das nicht verschweigen, dass der Philosoph kein sehr zärtlicher Ehemann gewesen zu sein scheint. In der schon erwähnten Stelle in Xenophon's Gastmahl antwortet er auf die Frage des Antisthenes, warum er seiner Frau ihre Launen nicht abgewöhne: „Desshalb nicht, weil ich sehe, dass auch die, welche sich zu guten Bereitern ausbilden wollen, sich nicht mit frommen, sondern mit feurigen Pferden versehen; denn sie denken, wenn sie diese zu bändigen im Stande seien, so werden sie aller andern leicht Herr werden. So habe auch ich mir, da ich lernen wollte mit Menschen umzugehen, diese Frau genommen, denn ich wusste, wenn ich sie ertrüge, so würde ich mit jedermann sonst auskommen." Dieser Zweck ist allerdings bei Sokrates, so viel wir wissen, erreicht worden, aber seine Frau konnte sich durch die Absicht, sie als Geduldsübung zu benutzen, wenig geschmeichelt fühlen, und ein innigeres Verhältniss kann zwischen ihnen selbst dann nicht stattgefunden haben, wenn der angegebene Grund für den Philosophen nicht wirklich das Motiv seiner Wahl, sondern nur eine spätere Ausrede gewesen ist. Aber auch in einem ernsthafteren Falle sehen wir Sokrates gegen seine Gattin mit einer Härte verfahren, die etwas verletzendes für unser Gefühl hat. „Am Morgen seines Todestags," erzählt der platonische Phädo, „trafen wir die Xanthippe mit ihrem Kinde neben seinem Bett sitzend im Gefängniss. Wie sie uns erblickte, erhob sie ein Wehklagen und redete einiges nach Art der Weiber, wie etwa: „O Sokrates, das ist das letztemal, dass dich deine Freunde sprechen und dass du sie sprichst!" Darüber sagte Sokrates mit einem Blick auf Krito: „Krito, führe sie einer nach Hause." Auf dieses führten einige von Krito's Leuten die Xanthippe unter Geschrei und Schmerzgeberden weg" — Sokrates aber beginnt ganz ruhig

eine philosophische Unterredung. Man sieht, grosse Zärtlichkeit war nicht seine Sache, und wir würden diess von dem Griechen und von dem Manne, der seinem höheren Berufe jede andere Rücksicht unbedenklich zu opfern gewohnt war, zum voraus nicht anders erwarten. Solche Charaktere pflegen gegen andere so wenig, als gegen sich selbst, weich und schwach zu sein, und auch wenn es ihnen nicht an Gefühl fehlt, werden sie doch gerade in wichtigen und ernsten Momenten die ruhige und trockene Sprache des Verstandes lieber reden, als die erregte des Herzens. Aber von einer leidenschaftlichen und wenig gebildeten Frau, wie Xanthippe, ist nicht zu verlangen, dass sie diess begreife; um so weniger wird eine solche sich geneigt fühlen, dem kalten und scheinbar gefühllosen Manne gegenüber die Heftigkeit ihres Temperaments durch zartere Rücksichten zu mässigen.

Ich muss es dahingestellt sein lassen, inwieweit es mir gelungen ist, von dem Namen der Xanthippe einen Theil der Schande abzuwischen, die ihm bisher anklebte. Zu einem Ehrennamen habe ich ihn schwerlich zu erheben vermocht. Mag er aber auch nach wie vor uns andern verpönt bleiben, so lässt ihn sich doch vielleicht die eine oder die andere Leserin, falls diese Blätter überhaupt Leserinnen finden sollten, wenigstens aus dem Munde des liebenswürdigen Dichters gefallen, mit dessen Worten ich schliesse:

Mädchen, wer ergründet euch?
Räthsel ohne Ende!
Arg und falsch und engelgleich,
Wer das reimen könnte!

O nicht süssen Honig nur
Führen eure Lippen;
Und so seid ihr von Natur
Liebliche Xanthippen.

4.

Der platonische Staat in seiner Bedeutung für die Folgezeit.

Wer die Ideale der Menschen kennt, der kennt mehr als die Hälfte ihres Charakters. Es gilt diess nicht blos von den Einzelnen, sondern auch von ganzen Zeiten und Völkern; und darin liegt eben das eigenthümliche Interesse jener Schriften, welche der Schilderung idealer Zustände gewidmet sind, jener chiliastischen Literatur, welche in der Geschichte der Religion, der Bildung und des Staatswesens eine so bedeutende und merkwürdige Stelle einnimmt. Solche Schriften pflegen Vorschläge zu machen und Hoffnungen auszumalen, die weit über alles hinausgehen, was unter den gegebenen Verhältnissen, und oft genug über alles, was überhaupt unter Menschen möglich ist; aber so phantastisch sie in der Regel aussehen: wenn sie wirklich die Gedanken ihrer Zeit und bedeutender Menschen darin aussprechen, werden wir doch nicht wenig aus ihnen lernen können. Einerseits offenbaren sie uns die Ziele, die ihren Verfassern für das höchste und wünschenswertheste gelten, und ebendamit die Triebfedern, von welchen die Kreise bewegt wurden, aus denen sie hervorgiengen. Andererseits zeigen sie uns, was an den gegebenen Zuständen in einem bestimmten Zeitpunkt als verfehlt erkannt, unter welchen Bedingungen auf eine Besserung gehofft wurde; und sie beleuchten so theils die Vergangenheit, indem sie dieselbe vom Standpunkt der Folgezeit aus prüfen und oft unerbittlich

verurtheilen, theils werfen sie prophetische Bilder der späteren geschichtlichen Gestaltungen in die Zukunft. Denn jedes wahrhafte und geschichtlich berechtigte Ideal ist nothwendig eine Weissagung, und eben das ist es, was den Idealisten vom Phantasten unterscheidet, dass dieser willkührlich selbstgemachte Zwecke mit unmöglichen Mitteln verfolgt, jener dagegen von dem Gefühl vorhandener Uebelstände ausgeht und geschichtlich berechtigten Zielen zustrebt, welche nur desshalb in ihrer weiteren Ausführung phantastisch werden, weil die Bedingungen für ihre reinere Fassung und ihre naturgemässe Verwirklichung noch nicht vorhanden sind.

Unter allen Schriften, auf welche die vorstehenden Bemerkungen anwendbar sind, ist wohl kaum eine zweite an geschichtlicher Bedeutung, wie an innerem Gehalt, mit der platonischen Republik zu vergleichen. Uns freilich spricht auch diese Schrift auf den ersten Blick seltsam genug an. Ein Staat, in welchem die Philosophen regieren, und mit unbedingter Machtvollkommenheit, ohne eine Verfassung oder sonst eine gesetzliche Schranke, regieren sollen; in welchem die Trennung der Stände so streng durchgeführt ist, dass den Kriegern und Beamten jede Beschäftigung mit Landwirthschaft und Gewerben untersagt wird, die Landbauer und Gewerbetreibenden ohne Ausnahme von aller politischen Thätigkeit ferngehalten, zu steuerzahlenden Unterthanen herabgedrückt werden; in welchem andererseits die Staatsbürger ganz nur dem Staate, nie und in keiner Beziehung sich selbst gehören sollen; ein Staat, welcher für seine höheren Stände die Ehe, die Familie, das Privateigenthum aufhebt; wo alle Verbindungen von Mann und Weib für den einzelnen Fall von der Obrigkeit angeordnet, die Kinder, ohne ihre Eltern zu kennen, von ihrer Geburt an in öffentlichen Anstalten erzogen, die sämmtlichen Aktivbürger auf Staatskosten gemeinschaftlich gespeist, die Mädchen ebenso, wie die Knaben, in Musik und Gymnastik, in Mathematik und Philosophie unterrichtet, die Weiber, wie die Männer, zu Soldaten und Beamten verwendet werden; ein Staat, welcher auf wissenschaftliche Bildung ge-

gründet sein will, und doch der freien Bewegung des geistigen Lebens die stärksten Fesseln anlegt, jede Abweichung von den herrschenden Grundsätzen, jede sittliche, religiöse und künstlerische Neuerung streng unterdrückt — ein solcher Staat steht mit allen unsern moralischen und politischen Begriffen so vielfach im Widerspruch, er scheint nicht blos, sondern er ist auch so unausführbar, und er ist diess schon in seiner Zeit selbst so sehr gewesen, dass es nicht zu verwundern ist, wenn der „platonische Staat" für ein phantastisches Ideal, für die Einbildung eines Träumers, sprichwörtlich geworden ist.

Es ist noch nicht so lange her, dass er allgemein für nichts anderes gehalten wurde. Heutzutage hat man sich jedoch nachgerade überzeugt, dass hinter diesem Phantasiebild weit mehr Realität steckt, als man bei oberflächlicher Betrachtung glauben möchte. Nicht allein, dass Plato selbst seine Vorschläge ganz ernstlich genommen wissen will, und nur von ihnen, wie er ausdrücklich erklärt, Heil für die Menschheit erwartet: es ist auch so vieles darin, was bestehenden Sitten und Einrichtungen entspricht, und auch ihre auffallendsten Bestimmungen begreifen sich so vollständig aus den Zuständen jener Zeit und aus der Eigenthümlichkeit der platonischen Philosophie, dass wir darin nicht willkührliche Erfindungen sehen können, sondern nur Folgerungen, welchen sich der Philosoph gerade desshalb nicht zu entziehen wusste, weil er ein Grieche des vierten vorchristlichen Jahrhunderts und ein folgerichtig denkender Mann war. Gleich die erste Grundforderung seines Staates, die Herrschaft der Philosophen, ist zugleich aus den gegebenen Zuständen und aus den Voraussetzungen des platonischen Systems abzuleiten. Jenes, sofern die herkömmlichen griechischen Verfassungen sich sichtbar überlebt, und in den Wirren des peloponnesischen Kriegs wetteifernd am Verderben der Staaten gearbeitet hatten; sofern auch die wiederhergestellte Demokratie in Athen schon durch die Hinrichtung des Sokrates in Plato's Augen sich ihr Urtheil unwiderruflich gesprochen hatte. Dieses, weil ein System, das alle Sittlichkeit auf's Wissen gründen wollte, auch für den

Staat keinen andern Grund legen konnte, weil der Staat zum Abbild der Idee, das er nach Plato sein soll, nur von denen gemacht werden kann, die sich zur Anschauung der Ideen erhoben haben. Aehnlich sehen wir die Trennung der Stände aus einer doppelten Wurzel hervorgehen: aus der Verachtung des Griechen gegen die Handarbeit, welche den meisten das Gewerbe, den Spartanern selbst den Landbau als eine Erniedrigung für den freien Mann erscheinen liess; und aus der Furcht des Philosophen, seine Bürger in die Beschäftigung mit der Sinnenwelt zu verwickeln, aus der Ueberzeugung, dass nur eine gründliche Geistes- und Charakterbildung zu den höheren Aufgaben des Kriegers und des Staatsmanns befähigen könne, und dass diese mit dem Streben nach irdischem Gewinn, mit einer Thätigkeit, welche den sinnlichen Bedürfnissen und Begierden dient, unvereinbar sei. Wenn endlich jene Unterdrückung der persönlichen Interessen, welche in der Aufhebung der Ehe und des Privateigenthums ihren schroffsten Ausdruck findet, jene Rechtlosigkeit des Einzelnen in seinem Verhältniss zum Staate uns nothwendig abstösst, so ist sie doch nur das äusserste einer Denkweise, welche dem Hellenen eben so natürlich war, wie sie uns fremd ist; denn dass die Bürger um des Staates willen da seien, nicht der Staat um der Bürger willen, dass dem Ganzen gegenüber kein Einzelner ein Recht habe, darüber war man in Griechenland einverstanden, und in Sparta besonders näherte sich auch die bestehende Sitte in vielen Beziehungen den platonischen Einrichtungen. Es war z. B. gestattet, im Fall des Bedürfnisses fremder Vorräthe, Werkzeuge, Hausthiere und Sklaven wie der eigenen sich zu bedienen; es war den Bürgern der Besitz von Gold und Silber untersagt, statt der edeln Metalle wurde Eisen zu den Münzen verwendet; die männliche Bevölkerung wurde auch im Frieden durch Gemeinsamkeit der Mahlzeiten, der Uebungen, der Erholungen, selbst der Schlafstätten dem Hause fast gänzlich entzogen, sie lebte, wie die platonischen Krieger, in der Weise einer Besatzung; ihre Erziehung war von den Kinderjahren an eine öffentliche, und

auch die Mädchen hatten an den Leibesübungen theilzunehmen; die Ehe wurde vom Staat überwacht, ein bejahrterer Mann konnte seiner Frau einen Freund zuführen, ein kinderloser von einem andern die seinige leihen; gegen Einschleppung fremder Sitten, gegen Neuerungen aller Art wurden die strengsten Massregeln ergriffen, Reisen in's Ausland untersagt, Dichter und Lehrer, von denen man einen übeln Einfluss fürchtete, des Landes verwiesen, einem Musiker, welcher die herkömmliche Zahl der Saiten an der Lyra vermehrt hatte, die überzähligen abgeschnitten. Man sieht deutlich: jene Einrichtungen und Grundsätze, die uns bei Plato so sehr befremden, waren in Griechenland nicht so unerhört, sie schliessen sich an das bestehende an, sie sind aus dem Boden des hellenischen Staatswesens erwachsen.

Wenn aber Plato in dieser Richtung allerdings weiter geht, als irgend ein früherer, wenn er namentlich in der Weiber- und Gütergemeinschaft alles Ernstes Vorschläge gemacht hat, wie sie vor ihm nur die Laune eines Aristophanes, in anderer Art freilich, als Gipfel alles politischen Unsinns auf die Bühne gebracht hatte, so findet auch diess in den Verhältnissen der Zeit und in dem Geist der platonischen Philosophie seine Erklärung. Einerseits nämlich hatten lange und schwere Erfahrungen seit dem Anfang des peloponnesischen Krieges gezeigt, von welchen Gefahren die Wohlfahrt der Staaten durch die Selbstsucht der Einzelnen bedroht sei. Diesen Gefahren wollte Plato vorbeugen, indem er jener Selbstsucht die Wurzel abschnitt: er wollte durch gänzliche Aufhebung des Privatbesitzes den Streit der Privatinteressen gegen das allgemeine Interesse unmöglich machen. Einigkeit, sagt er, sei für den Staat das erste Bedürfniss; die volle Einigkeit werde aber nur da sein, wo keiner etwas für sich habe. Er begieng also den gleichen politischen Fehler, wie ihn später Hobbes begangen hat, als er den Uebeln der Revolution durch unumschränkten Despotismus begegnen wollte, wie ihn die Staatskünstler der Reaktion heute noch täglich begehen, wenn sie die Uebergriffe des Freiheitsstrebens nicht durch Befrie-

digung der begründeten und Abschneidung unbegründeter Forderungen, sondern durch Unterdrückung aller Freiheit zu dämpfen vorschlagen; mit dem wesentlichen Unterschied freilich, dass bei Plato mit der unbeschränkten Herrschermacht die vollendete Tugend und Einsicht, mit den socialistischen Einrichtungen eine Erziehung der Staatsbürger verknüpft sein soll, welche jeden Missbrauch derselben zu verhindern und die äusserste Beschränkung der persönlichen Freiheit mit ihrem freien Wollen in Einklang zu bringen hätte. Mit den politischen Gründen wirkte aber hiefür Plato's philosophische Eigenthümlichkeit zusammen, und sie ist es, welche für die Gestaltung seines Staatsideals den Ausschlag gab. Die Härten seiner Vorschläge beruhen in letzter Beziehung auf dem idealistischen Dualismus seiner ganzen Weltanschauung. Wer nichts höheres kennt, als die Betrachtung der allgemeinen Begriffe, nichts wahrhaft wirkliches, als die ausser den Einzelwesen für sich bestehenden Gattungen, wer in der Sinnenwelt nur die entstellende Erscheinung der übersinnlichen, in der Individualität nur eine Beschränkung und Trübung, nicht die unerlässliche Bedingung für die Verwirklichung des Allgemeinen sieht, der kann folgerichtig auch im Leben keine freie Entwicklung der Individuen zugeben; sondern er wird verlangen müssen, dass der Einzelne allen persönlichen Wünschen entsage und in selbstloser Hingebung sich zum reinen Werkzeug der allgemeinen Gesetze, zur Darstellung eines allgemeinen Begriffs läutere. Ein solcher wird daher auch im Staate nicht darauf ausgehen können, die Rechte der Einzelnen mit denen der Gesammtheit versöhnend zu vermitteln, jene werden vielmehr in seinen Augen, dieser gegenüber, gar kein Recht haben, es wird ihnen nur die Wahl übrig bleiben, entweder auf alle Privatinteressen zu verzichten und sich, also befähigt, in den Dienst des Gemeinwesens zu stellen, oder sofern sie diess nicht wollen, den politischen Rechten und der politischen Wirksamkeit zu entsagen. So hängen hier die politischen und gesellschaftlichen Einrichtungen an den ersten Anfängen des Systems. Die Bedeutung der Individualität, die unendliche

Mannigfaltigkeit und Bewegung des wirklichen Lebens verkannt zu haben, diess ist der schon von Aristoteles scharf bezeichnete Grundfehler der platonischen Metaphysik und des platonischen Socialismus.

Doch hierüber ist auch schon anderswo und von anderen gesprochen worden, und nach dieser Seite hin scheint sich über den platonischen Staat unter den Sachverständigen mehr und mehr eine allgemeine Uebereinstimmung zu bilden. Geringere Beachtung hat bis jetzt das Verhältniss gefunden, in welchem derselbe zu den Theorieen und den Zuständen der Folgezeit steht. Dieser Gegenstand soll daher hier in genauerer Ausführung der kurzen Andeutungen, welche ich an einem andern Orte hierüber gegeben habe, besprochen werden.

Was in dieser Beziehung unsere Aufmerksamkeit zunächst auf sich zieht, das sind die merkwürdigen Berührungspunkte zwischen dem platonischen Staatsideal und dem, was sich später in der altchristlichen Welt auf kirchlichem und staatlichem Gebiete gestaltet hat. Gleich der Grundgedanke der platonischen Staatslehre hat mit der Idee der christlichen Kirche auffallende Aehnlichkeit. Der Staat ist nach Plato seiner eigentlichen Bestimmung zufolge nichts anderes, als eine Darstellung und ein Hülfsmittel der Sittlichkeit; seine höchste Aufgabe besteht darin, seine Bürger zur Tugend und ebendamit zur Glückseligkeit zu erziehen, ihren Sinn und ihr Auge einer höheren, geistigen Welt zuzuwenden, ihnen jene Seligkeit nach dem Tode zu sichern, welche sich am Schlusse der Republik in grossartigem Ausblick als der Gipfel alles menschlichen Strebens darstellt. Es liegt am Tage, wie nahe dieser Staat dem „Reich Gottes" verwandt ist, dessen irdische Erscheinung die christliche Kirche sein will. Die theoretischen Voraussetzungen und die Gestalt beider sind verschieden, aber ihr Grundgedanke ist derselbe: in beiden handelt es sich um ein sittliches Gemeinwesen, eine Erziehungsanstalt, deren letztes Ziel in einer jenseitigen Welt liegt. Sagt doch Plato auch geradezu, es sei keine Rettung für die Staaten, wenn nicht die Gottheit in ihnen die Herrschaft führe. Wenn ferner diese

Herrschaft bei Plato durch die Philosophen ausgeübt werden soll, weil sie allein im Besitz der höheren Wahrheit sind, so nehmen in der mittelalterlichen Kirche die Priester die gleiche Stellung ein; und wie jenen die Krieger als vollziehende Macht zur Seite treten, so ist nach mittelalterlichen Begriffen eben dieses die höchste Aufgabe des christlichen Kriegerstandes, der Ritter und Fürsten, die Kirche auszubreiten und zu schützen, die Vorschriften, welche sie durch den Mund der Priester ertheilt, auszuführen. Die drei mittelalterlichen Stände, der Lehrstand, Wehrstand und Nährstand, sind im platonischen Staat vorgebildet, und die Herrschaft des ersteren, welche sich in der Wirklichkeit allerdings nur theilweise durchsetzen liess, ist wenigstens von ihm selbst nicht minder entschieden und aus den gleichen Gründen verlangt worden, wie von Plato die der Philosophen: weil sie allein die ewigen Gesetze kennen, nach denen die Staaten, wie die Einzelnen, sich richten müssen, um ihrer höheren Bestimmung zu entsprechen. Auch die Bedingungen endlich, an welche diese hohe Stellung des Lehrstandes geknüpft ist, sind in der mittelalterlichen Kirche grossentheils dieselben, wie bei unserem Philosophen, nur aus dem Griechischen in's Christliche übersetzt; denn jene Gemeinsamkeit alles Besitzes, welche Plato den Staaten als höchstes Gut wünscht, ist auch christliches Ideal, und wenn hiebei in der christlichen Kirche der Begriff der Entsagung, der freiwilligen Armuth, im platonischen Staat der der Gütergemeinschaft stärker hervortritt, so hebt sich doch auch dieser Unterschied wieder grossentheils auf: auch Plato verlangt ja von seinen Philosophen und Kriegern, dass sie sich auf die einfachste Lebensweise zurückziehen, und auch die christliche Kirche hat die geistliche Armuth sogar in den Bettelorden nur in der Form des gemeinschaftlichen Besitzes zu verwirklichen vermocht. Selbst die platonische Weibergemeinschaft steht aber dem Cölibat ihrem Wesen nach weit näher, als man zunächst glauben möchte. Denn für's erste sind die politischen Gründe beider Einrichtungen die gleichen: wie Plato seinen „Wächtern" die Gründung einer

Familie untersagt, damit sie ganz und ausschliesslich dem Staat gehören, so zwang Gregor der widerstrebenden Geistlichkeit den Cölibat auf, damit sie fortan ungetheilt der Kirche gehören sollte. Sodann handelt es sich ja aber auch bei Plato's Weibergemeinschaft keineswegs darum, der persönlichen Neigung, oder gar der sinnlichen Begierde einen freieren Spielraum zu geben, sie von den Fesseln der Ehe zu entlasten; sondern es sollen umgekehrt die persönlichen Wünsche beseitigt, es sollen die Bürger in ihren geschlechtlichen Funktionen, wie in allem, zu Organen des Staats gemacht werden, die Ehe soll nicht Sache der Neigung oder des Interesses, sondern nur der Pflicht sein: es sind Kinder zu erzeugen, wenn der Staat deren bedarf, und sie sind mit denen zu erzeugen, welche der Staat zur Erzielung eines kräftigen Nachwuchses den Einzelnen zuweist. Plato verlangt demnach von seinen Bürgern eine Selbstverläugnung, eine Unterordnung unter das gemeinsame Interesse, von welcher bis zur gänzlichen Enthaltsamkeit nur ein Schritt war; er würde kein Bedenken getragen haben, auch diese zu fordern, wenn sein Staat die Ehe entbehren könnte und wenn die Ascese der späteren Jahrhunderte schon seine Sache gewesen wäre.

Es sind diess aber keine blossen Analogieen, wie sie auch zwischen weit auseinanderliegenden Erscheinungen in Folge eines zufälligen Zusammentreffens wohl vorkommen, sondern es findet hier ein wirklicher Zusammenhang, eine Einwirkung des früheren auf das spätere statt. Denn so verfehlt es auch wäre, dem platonischen Vorgang einen unmittelbar massgebenden Einfluss auf die Gestaltung des christlichen Kirchen- und Staatswesens zuzuschreiben, so wenig lässt sich andererseits eine Verwandtschaft beider verkennen, für welche wir die Zwischenglieder noch grossentheils nachweisen können, durch die sie vermittelt ist. Die platonische Lehre ist eines der wichtigsten von den Bildungselementen des späteren klassischen Alterthums, eine geistige Macht, deren Wirkungen weit über den Kreis der platonischen Schule hinausgehen. Unter den nachfolgenden Systemen hat nicht blos das aristotelische,

sondern auch das stoische, ihren Geist in sich aufgenommen, und das letztere besonders hat für seine Moral der platonischen Ethik ungemein viel zu verdanken. Die Philosophie war aber in den letzten Jahrhunderten vor Christus bei allen Gebildeten, so weit die griechische Sprache und Literatur reichte, im Osten und im Westen, an die Stelle der Religion getreten, oder sie hatte doch ihre Auffassung der Religion so durchdrungen, dass von den alten Mythen kaum noch die Hülle übrig geblieben war; ihre wesentlichen Ergebnisse und vor allem ihre sittlichen Grundsätze waren in die allgemeine Bildung übergegangen, zur Weltreligion geworden. Man brauchte gar nicht Philosoph von Profession zu sein, um an ihnen theilzunehmen: wer überhaupt das Bedürfniss eines höheren Unterrichts empfand, der besuchte die Schulen der Philosophen und las ihre Schriften; aber auch die Grammatiker, die Rhetoren, die Geschichtschreiber, selbst die Rechtslehrer und die Aerzte pflegten sich an philosophische Lehren anzulehnen und ihre Kenntniss vorauszusetzen. Diese verbreiteten sich so auf hundert Wegen, und wie viel sie auch hiebei an wissenschaftlicher Strenge und Reinheit verlieren mochten, ihre praktische Wirkung wurde unberechenbar erhöht. Auch das werdende Christenthum konnte sich diesem Einfluss nicht entziehen; und es sind nicht blos die platonisirenden Theologen der griechisch-orientalischen Länder oder die gnostischen Sekten, die ihn in die Kirche einführten: die griechische Philosophie hatte schon lange vorher zur Entstehung des Christenthums ihren Beitrag geliefert, und sie drang Jahrhunderte lang, wie der Hellenismus überhaupt, dessen edelste Früchte sie in sich vereinigte, von den verschiedensten Seiten her in die neue Religion ein. Schon das vorchristliche Judenthum war in den hellenistischen Kreisen mit griechischer Bildung und Wissenschaft tief gesättigt; Millionen von Juden, der grössere Theil der jüdischen Nation, lebten in Ländern, die seit Alexander unter der geistigen Herrschaft Griechenlands standen, die in der Regel auch politisch von Griechen oder Halbgriechen beherrscht wurden; und schon der Verkehr des täglichen Lebens,

schon die griechische Sprache, mit welcher die meisten allmählich die ihrer Väter vertauschten, und in welcher sie selbst die heiligen Schriften ihres Volkes allein noch zu lesen verstanden, musste unmerklich unendlich viele griechische Ideen bei ihnen in Umlauf setzen; am meisten natürlich in den von Juden bewohnten Hauptstätten griechischer Bildung, wie Alexandria, wie Tarsus, dieser Sitz einer berühmten Philosophen- und Rhetorenschule, wie in späteren Zeiten Rom, um anderer nicht zu erwähnen. Bald begannen aber auch die Juden, mit der griechischen Wissenschaft als solcher sich zu beschäftigen: es entstand eine jüdisch-griechische Philosophie, welche die jüdische Theologie mit den Ideen der griechischen Philosophen zu erfüllen, diese mit jener in Einklang zu bringen bemüht war; wie weit man schon um den Anfang der christlichen Zeitrechnung auf diesem Wege fortgeschritten war, wie viel platonische, pythagoreische, stoische und peripatetische Lehren dieses neugläubige Judenthum in sich aufgenommen hatte, zeigen die Schriften Philo's, des Alexandriners, der aber darin nur der bedeutendste Vertreter einer weitverbreiteten Denkweise gewesen ist. Der Hauptsitz dieser Schule war Alexandrien, dieser grosse Knotenpunkt für die Kreuzung und Verschmelzung der griechischen mit der orientalischen Bildung; sie blieb aber nicht auf diese Stadt und nicht auf Aegypten beschränkt, sie hatte vielmehr unter allen griechisch redenden Juden zahlreiche Anhänger, und selbst auf Palästina und die östlichen Länder muss sich ihr Einfluss erstreckt haben. In enger Verbindung mit dieser theologischen Schule steht die jüdische Sekte der Essener, welche im zweiten vorchristlichen Jahrhundert zunächst, wie es scheint, durch die Einwirkung der pythagoreischen Mysterien und der damit verknüpften Ascese entstanden war, welche dann aber bei der allmählichen Bildung einer neupythagoreischen Philosophenschule auch an ihrer mehr noch platonischen als pythagoreischen Speculation theilnahm. Diese in Palästina und den angrenzenden Ländern verbreitete Sekte war allem nach einer der wichtigsten von den Kanälen, durch welche die griechische

Bildung, und somit auch die ethischen und religiösen Anschauungen der griechischen Philosophen, in's Judenthum einströmten. Von dem platonischen Staatsideal finden wir bei ihr unter anderem die Gütergemeinschaft, in der die Essener, als Vorgänger der christlichen Mönche, in klösterlichen Vereinen zusammenlebten. Gerade der Essäismus scheint aber von Anfang an bei der Ausbildung der christlichen Lehre in massgebender Weise mitgewirkt zu haben: die Parthei der Ebjoniten, welche uns später als die einzige Bewahrerin des ursprünglichen Judenchristenthums begegnet, trägt alle Züge des Essäismus, und unterscheidet sich von ihm nur durch den Glauben an Jesus, als den Messias. Auch der Mann, welcher dem Christenthum zuerst seine Stellung als Weltreligion erkämpft hat, der Apostel Paulus, war ohne Zweifel schon vor seiner eigenen Uebersiedelung in die hellenische Welt von dem Einfluss griechischer Bildung wenigstens mittelbar berührt worden; denn es lässt sich kaum denken, dass er sich diesem in seiner Vaterstadt Tarsus ganz entziehen konnte, und einem schärferen Auge werden sich seine Spuren auch in den Briefen des Apostels nicht ganz verbergen. Als aber, grossentheils durch ihn, die Christengemeinde den Heiden, und zunächst den Hellenen, geöffnet war, als diese sich massenweise zu ihr herbeidrängten und die Zahl der Nationaljuden innerhalb derselben bald um das vielfache überwogen, da war es ganz unvermeidlich, dass auch griechische Anschauungen hier mehr und mehr Eingang fanden. Die neueintretenden, nicht als Kinder im Christenthum unterrichtet, sondern in reiferen Jahren für dasselbe gewonnen, konnten es natürlich nur von ihrem Standpunkt aus auffassen, nur an die Vorstellungen, welche ihnen von früher her feststanden, anknüpfen; und mögen auch viele von ihnen immerhin vorher die Schule des jüdischen Proselytenthums durchgemacht haben, mochten sich auch längere Zeit nur wenige höher gebildete darunter befinden: die Einwirkung der griechischen Wissenschaft konnte dadurch zwar abgeschwächt, aber doch lange nicht beseitigt werden, und jemehr nachgehends auch Leute von wissenschaft-

licher Bildung dem neuen Glauben sich anschlossen, um so nachhaltiger und umfassender musste sie ausfallen. So finden wir denn wirklich schon unter den ältesten christlichen Schriftwerken, schon unter den Wortführern der Kirche im zweiten Jahrhundert, nicht wenige, welche mit der halbgriechischen alexandrinischen Schule nahe verwandt sind; und selbst unter unsern neutestamentlichen Schriften können mehrere, wie der Ebräerbrief und das vierte Evangelium, ihren Einfluss nicht verläugnen, mittelbar also auch den der griechischen Philosophie nicht. Wie bedeutend diese aber in der Folge auf die Gestaltung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre eingewirkt hat, ist bekannt. Die ganze Philosophie der Kirchenväter und ein grosser Theil ihrer Theologie, die ganze Scholastik ist nichts anderes, als ein grossartiger, viele Jahrhunderte lang fortgesetzter Versuch, die griechische Philosophie für die Fortbildung und das Verständniss der christlichen Lehre zu verwenden.

Diese Verhältnisse muss man sich vergegenwärtigen, wenn man sich die Bedeutung des Platonismus für das Christenthum, und so auch den Zusammenhang der platonischen Politik mit dem, was ihr auf christlichem Boden analog ist, klar machen will. War es doch gerade der Platonismus, welchem theils für sich, theils in seiner Verbindung mit der stoischen und der neupythagoreischen Philosophie, in jenem grossen Bildungsprocess, aus dem auch die christliche Kirche und ihre Dogmatik hervorgieng, eine hervorragende Rolle zufiel, welchem Jahrhunderte lang die bedeutendsten unter den christlichen Kirchenlehrern huldigten, welcher durch seine Wahlverwandtschaft mit dem Christenthum sich vorzugsweise eignete, zwischen ihm und dem Hellenismus zu vermitteln. Plato ist der erste Urheber, oder wenigstens der bedeutendste Vertreter jenes Spiritualismus, welcher nicht blos den Griechen, sondern auch den Juden ursprünglich fremd war, welcher aber in den letzten Jahrhunderten vor Christus sich allmählich der Gemüther bemächtigt, und durch das Christenthum in weiten Kreisen die Herrschaft erlangt hat. Er zuerst hat es ausgesprochen,

dass die sichtbare Welt nur die unvollkommene Erscheinung einer unsichtbaren sei, dass der Mensch aus dem Diesseits in's Jenseits flüchten, das gegenwärtige Leben als Vorbereitung für ein künftiges benützen solle; er hat jenen ethischen Dualismus begründet, welcher in der Folge der vorher schon in orientalischen Religionen und orphischem Mysterienwesen vorhandenen Ascese zur wissenschaftlichen Rechtfertigung dienen musste. Eben diese Ethik ist es aber, welche den hauptsächlichsten Grund der Eigenthümlichkeiten enthält, in denen die platonische Politik mit dem mittelalterlichen Kirchen- und Staatswesen zusammentrifft. Auf ihr beruht, dort die Herrschaft der Philosophen, hier die der Priester; denn wenn die Einzelnen und die Staaten die höchsten Gesetze ihres Thuns in einer jenseitigen Welt zu suchen haben, so werden sie der Leitung derer folgen müssen, welchen jene höhere Welt, sei es von der Wissenschaft oder von der Offenbarung, erschlossen ist. Aus ihr stammt in der altchristlichen Sittenlehre die Forderung einer Weltentsagung, die in mönchischer Tugend ihren höchsten Ausdruck findet; in der platonischen der Grundsatz, dass der Mensch auf alle persönlichen Zwecke verzichten solle, um nur für's Ganze zu leben, die Verkennung der Rechte, welche der Individualität zukommen, und die Unterdrückung ihrer Freiheit. Durch jene ethischen Voraussetzungen war es bedingt, dass Plato seinem Staate das gleiche Ziel steckte, welches in der Folge die christliche Kirche sich gesteckt hat, die Menschen sittlich und religiös zu erziehen, sie mehr noch für's Jenseits als für's Diesseits zu bilden. Wenn daher beide in vielen und eingreifenden Zügen zusammentreffen, so ist diess höchst natürlich: die sittliche Weltansicht, welche dem platonischen Staate zu Grunde liegt, hat sich nachher, mit andern Elementen verschmolzen, in der christlichen Kirche weiter entwickelt; wer könnte sich wundern, dass der gleiche Boden gleichartige Früchte getragen hat? Erscheint doch unser Philosoph auch noch in mancher weiteren Beziehung als ein Vorläufer des Christenthums, welcher diesem nicht etwa nur für seine äussere Ausbreitung im

griechischen Volke den Weg geebnet, sondern auch den, welchen es selbst in seiner inneren Entwicklung zu gehen hatte, theilweise vorgezeichnet hat. Jene reine und erhabene Gottesidee z. B., welche an der Spitze seines Systems steht, war eine von den eingreifendsten Normen der altchristlichen, wie schon der jüdisch-alexandrischen Dogmatik; jene Reform der Volksreligion, auf welche er in der Republik dringt, jene Beseitigung unwürdiger Vorstellungen über die Gottheit, die er verlangt, ist vom Christenthum vollbracht worden; jenen sittlichen Geist, in dem er die Religion aufgefasst wissen will, hat es in sich aufgenommen; jenes Gebot der Feindesliebe, das eine Perle der evangelischen Moral ist, finden wir vorher schon, und in dieser grundsätzlichen Allgemeinheit zuerst, bei Plato, wenn er (eben in seinem „Staat") ausführt, der Gerechte werde auch dem Feinde nie böses zufügen, denn dem Guten komme es nicht zu, anderes zu thun, als gutes. Wer in den Griechen nur „Heiden" zu sehen gewohnt ist, den mögen solche Züge, die sich ohne Mühe vermehren liessen, befremden: einer wahrhaft historischen Betrachtung werden sie nur das Gesetz der Stetigkeit in der geschichtlichen Entwicklung bekräftigen.

Weit entfernter ist das Verhältniss der platonischen Politik zu den gegenwärtigen Zuständen des Staats und der Gesellschaft. Von einer Einwirkung Plato's kann hier kaum die Rede sein, ausser wiefern dieselbe durch seine Bedeutung für die ältere Zeit vermittelt ist; die Einrichtungen der Gegenwart haben sich im wesentlichen selbständig, auf Grund der gegebenen Bedürfnisse, aus dem Mittelalter entwickelt, und die politische Spekulation hat daran im ganzen genommen einen geringen Antheil. Nur um so merkwürdiger ist es aber, wie Plato mit manchen von seinen Vorschlägen der Sache nach auf das gleiche hinsteuert, was die neuere Zeit in anderer Weise und meist aus anderen Beweggründen in's Leben gerufen hat. Wenn schon Sokrates im Gegensatz zur athenischen Demokratie verlangt hatte, dass nur den Sachverständigen ein Amt anvertraut und in öffentlichen Angelegenheiten

eine Stimme eingeräumt werde, und wenn Plato in folgerichtiger Anwendung dieses Grundsatzes nur den Männern der Wissenschaft die Leitung der Staaten übertragen wissen wollte, so ist auch bei uns in den meisten Ländern eine wissenschaftliche Vorbereitung zum Staatsdienst vorgeschrieben, es ist die Staatsverwaltung aus der Hand des feudalen und ritterlichen Adels an die neue Aristokratie des wissenschaftlich gebildeten Beamtenstandes übergegangen. Wenn Plato einen abgesonderten Kriegerstand schaffen wollte, der sich keinem sonstigen Geschäft widme, so glauben auch sie ohne stehende Heere, und namentlich ohne einen eigenen berufsmässig gebildeten Offizierstand, nicht auskommen zu können; und der durchschlagendste Grund dafür ist heute noch der, welchen schon Plato geltend macht: dass die Kriegskunst eben auch eine Kunst sei, die niemand gründlich verstehe, der sie nicht fachmässig erlernt habe und als Lebensberuf treibe. Wenn Plato ferner, im Zusammenhang damit, die öffentliche Erziehung, über die bei den Griechen herkömmlichen Unterrichtsgegenstände, Musik und Gymnastik, hinausgreifend, auf die mathematischen und philosophischen Fächer, mit Einem Wort, auf die gesammte Wissenschaft seiner Zeit ausdehnt, so haben die heutigen Staaten dieses Bedürfniss schon längst durch die Gründung von wissenschaftlichen Anstalten aller Art anerkannt. Unser Philosoph freilich würde sich durch die Art, wie seine Ideale unter uns verwirklicht sind, schwerlich befriedigt finden; er würde Mühe haben, in der Bevölkerung unserer Kanzleien seine philosophischen Regenten, oder in unsern Kasernen die Orte zu erkennen, in denen die Krieger, wie er will, vor allem Anhauch des Gemeinen bewahrt, zur sittlichen Schönheit und Harmonie erzogen werden sollen; er würde wohl auch auf unsern Universitäten, wenn er manches, was da vorkommt, mitansähe, erstaunt fragen, ob diess die Früchte der Philosophie seien, ja er würde Grund genug haben, hinzuzufügen, wo denn für die meisten, neben den hundert Specialitäten, die ihre Zeit ausfüllen, die Philosophie selbst, die Einheit und der Zusammenhang aller Wissenschaft bleibe; davon nicht zu

reden, dass er von unseren vier Fakultäten die drei oberen als solche streichen würde: denn eine Theologie, die etwas anderes, als Philosophie sein will, würde er Mythologie nennen, und was die Jurisprudenz und Medicin betrifft, so ist er der Meinung, Rechtsstreitigkeiten würden in seinem Staat keine vorkommen, und für die Krankheiten werden wenige Hausmittel genügen: wem damit nicht zu helfen sei, den möge man getrost sterben lassen, da es sich nicht verlohne, sein Leben in der Pflege eines siechen Körpers hinzuschleppen. Aber diess thut der Thatsache keinen Eintrag, dass er doch schon manche von den Zielen in's Auge gefasst hat, welche die Neuzeit, in ihrer Art freilich und mit anderen Mitteln, verfolgt. So liegen auch Plato's Bestimmungen über die Erziehung und die Beschäftigung des weiblichen Geschlechts zwar von unseren Begriffen und Gewohnheiten weit genug ab; denn für uns freilich nimmt sich die Forderung seltsam aus, dass die Frauen Staatsämter bekleiden und mit zu Felde ziehen sollen, sei es auch nur (wie er einmal vorsichtig beifügt) in der Reserve; auch ein strengerer wissenschaftlicher Unterricht derselben wird trotz aller Schriftstellerinnen und gelehrten Frauen, die wir besitzen, schwerlich je allgemein werden, und wenn die Gymnastik in den weiblichen Erziehungsanstalten immerhin einen nützlichen Unterrichtsgegenstand bildet, so würden wir uns doch an der platonischen Voraussetzung, dass sie in derselben Weise betrieben werde, wie in Griechenland unter den Männern, mit Recht stossen, und uns mit Plato's Auskunft, dass die Bürgerinnen seines Staates statt eines Gewandes in ihre Tugend gehüllt seien, nicht begnügen. Aber indem er, als einer der ersten, einer sorgfältigen Erziehung des weiblichen Geschlechts, seiner geistigen und sittlichen Bildung, seiner wesentlichen Gleichstellung mit dem männlichen das Wort redet, geht Plato über die Sitte und die Ansicht seines Volkes ebensoweit hinaus, als er sich der unsrigen annähert. Auch das erinnert ganz an moderne Zustände, wenn er für alle Gedichte, Schauspiele, Musikstücke und Kunstwerke eine Censur eingeführt wissen will, oder wenn

er in den „Gesetzen" den Vorschlag macht, eine Sammlung von guten Schriften und Kernliedern, sammt Melodieen und Tänzen, zum Gebrauch für die Bürger, und namentlich auch zu Schulzwecken, von Staatswegen zu veranstalten. Noch das eine und andere der Art liesse sich beibringen, so z. B. seine Vorschläge für Einführung eines menschlicheren Kriegsrechts; doch mag es an dem angeführten genug sein.

Dagegen dürfen wir das Verhältniss der platonischen Darstellung zu jenen politischen und socialen Dichtungen nicht übergehen, welche die neuere Zeit in so grosser Anzahl hervorgebracht hat. Alle diese Staatsromane, von der Utopia des Thomas Morus bis auf Cabet's Icarien herab, sind nach Inhalt und Einkleidung Nachahmungen der platonischen Republik und der Schrift, welche den Staat der Republik in geschichtlicher Form schildern sollte, welche aber von Plato nicht vollendet wurde, des Kritias. In ihnen allen sind es politische Ideale, welche mit grösserer oder geringerer Freiheit ausgemalt werden, und in allen lassen sich die bekannten Züge des platonischen Typus bald vollständiger bald unvollständiger wiedererkennen: bei den einen die Herrschaft der Philosophen und Gelehrten, bei andern die Aufhebung des Familienlebens und des Privateigenthums, die Gemeinsamkeit der Wohnungen, der Mahle, der Arbeit, der Erziehung, da und dort selbst der Frauen. Aber Ein wesentlicher Unterschied ist es, der sie alle in ihrer innersten Tendenz vom platonischen Staat trennt. Plato's leitende Idee ist, wie bemerkt, die Verwirklichung der Sittlichkeit durch den Staat: der Staat soll seine Bürger zur Tugend heranbilden, er ist eine grossartige, das ganze Leben und Dasein seiner Mitglieder umfassende Erziehungsanstalt. Diesem Einen Zweck haben alle anderen sich unterzuordnen, ihm werden alle Einzelinteressen rücksichtslos geopfert: nur um die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Ganzen könne es sich für ihn handeln, sagt Plato, der Einzelne habe nicht mehr anzusprechen, als mit der Schönheit des Ganzen sich vertrage. Er trägt daher nicht das mindeste Bedenken, eine kastenartige Un-

gleichheit der Stände und eine unbedingte Selbstentäusserung aller Bürger zur Grundlage seines Staatswesens zu machen. Bei den modernen Staatsromanen umgekehrt, fast ohne alle Ausnahme, ist es gerade das Verlangen nach allgemeiner und gleichmässiger Theilnahme an den Genüssen des Lebens, was die Unzufriedenheit mit den bestehenden Zuständen erzeugt und die Ideale hervorruft. Plato will das Privatinteresse aufheben, seine modernen Nachfolger wollen es befriedigen; jener strebt nach Vollkommenheit des Ganzen, diese nach Beglückung der Einzelnen; jener behandelt den Staat als Zweck, die Person als Mittel, diese die Personen als Zweck, den Staat und die Gesellschaft als Mittel. Die meisten unserer Socialisten und Communisten sprechen diess offen genug aus: möglichst viel Genuss für den Einzelnen, und desshalb gleich viel Genuss für alle, ist ihr Wahlspruch. Aber wenn auch die Schlagwörter bei einzelnen anders lauten, die praktischen Vorschläge selbst zeigen zur Genüge, auf was es in letzter Beziehung abgesehen ist; mag man auch von Brüderlichkeit reden: wenn diese im Communismus bestehen soll, so liegt am Tage, dass es sich nicht sowohl um die Erfüllung einer Pflicht handelt, als um die Befriedigung eines Wunsches; mag man auch gegen den Individualismus der Zeit zu Felde ziehen, wie St. Simon: die Rehabilitation des Fleisches ist nicht der Weg, ihm zu steuern. Die Glückseligkeit der Einzelnen ist es, auf welche hier alles berechnet ist, und schon der Vater dieser ganzen Literatur in der neueren Zeit, Thomas Morus, hat diess ausgesprochen; denn ausdrücklich bezeichnet er die Lust als den höchsten Zweck unserer Thätigkeit, und wie sehr er im übrigen Plato folgen mag, sein ethisches Princip ist eher epikureisch, als platonisch. Weiss doch selbst ein so strenger Moralphilosoph, wie Fichte, seinen „geschlossenen Handelsstaat,“ bei aller Unausführbarkeit doch vielleicht das beste und jedenfalls eines der besonnensten unter den socialistischen Staatsidealen, nur mit dem Satz zu begründen, dass jeder so angenehm leben wolle, als möglich. Ich bin weit entfernt, diess den modernen Theorieen sofort zum Vorwurf zu machen:

der Gesichtspunkt, von dem sie ausgehen, ist in seinem Grunde wahr und berechtigt, wenn er auch nicht die ganze Wahrheit enthält, und durch Uebertreibung nicht selten zu viel verkehrtem geführt hat. Doch wie dem sein mag, der Werth oder der Unwerth jener Theorieen soll hier nicht untersucht werden, sondern ich verweise nur desshalb auf ihre allgemeinere Tendenz, um ihr Verhältniss zum platonischen Staat zu beleuchten. Dieses ist aber in letzter Beziehung das gleiche, welches überhaupt zwischen unserer Auffassung des Staatslebens und der hellenischen stattfindet. Denn der durchgreifendste Unterschied beider liegt weniger in den Verfassungsformen, als in der Stellung, welche dem Staatsganzen zu den Einzelnen, ihren Rechten und ihrer Thätigkeit gegeben wird. Für unsere Anschauungsweise baut sich der Staat von unten her auf: die Einzelnen sind das erste, der Staat entsteht dadurch, dass sie zum Schutz ihrer Rechte und zur gemeinsamen Förderung ihres Wohls zusammentreten. Ebendesshalb bleiben aber auch die Einzelnen der letzte Zweck des Staatslebens; wir verlangen vom Staat, dass er der Gesammtheit seiner einzelnen Angehörigen möglichst viel Freiheit, Wohlstand und Bildung verschaffe, und wir werden uns nie überzeugen, dass es zur Vollkommenheit des Staatsganzen dienen könne, oder dass es erlaubt sei, die wesentlichen Rechte und Interessen der Einzelnen seinen Zwecken zu opfern. Dem Griechen erscheint umgekehrt der Staat als das erste und wesentlichste, der Einzelne nur als ein Theil des Gemeinwesens; das Gefühl der politischen Gemeinschaft ist in ihm so stark, die Idee der Persönlichkeit tritt dagegen so entschieden zurück, dass er sich ein menschenwürdiges Dasein überhaupt nur im Staate zu denken weiss; er kennt keine höhere Aufgabe, als die politische, kein ursprünglicheres Recht, als das des Ganzen: der Staat, sagt Aristoteles, sei seiner Natur nach früher, als die Einzelnen. Hier wird daher der Person nur so viel Recht eingeräumt, als ihre Stellung im Staate mit sich bringt: es giebt, streng genommen, keine allgemeinen Menschenrechte, sondern nur Bürgerrechte, und mögen die Interessen der Ein-

zelnen vom Staat noch so tief verletzt werden, wenn das Staatsinteresse diess fordert, können sie sich nicht beklagen: der Staat ist der alleinige ursprüngliche Inhaber aller Rechte, und er ist nicht verpflichtet, seinen Angehörigen an denselben einen grösseren Antheil zu gewähren, als seine eigenen Zwecke mit sich bringen. Auch Plato theilt diesen Standpunkt, ja er hat ihn in seiner Republik auf die Spitze getrieben. Andererseits erkennt er aber freilich zugleich an, dass eine wahre Sittlichkeit nur durch freie Ueberzeugung, durch das eigene Wissen der Einzelnen möglich sei, dass sich auch die politische Tüchtigkeit durch eine gründliche wissenschaftliche Erkenntniss vollenden, die gewöhnliche und gewohnheitsmässige Tugend sich durch die Philosophie läutern und befestigen müsse; und ebendesshalb ist der Grundstein seines Staates die philosophische Bildung der Regenten, und alle andern werden von jedem Antheil an der Staatsverwaltung unbedingt ausgeschlossen. Damit ist offenbar jener altgriechische Standpunkt, welchen Plato in anderer Beziehung festhält, wieder verlassen, der Schwerpunkt des Staatslebens ist in die Einzelnen, in ihre Bildung, ihre wissenschaftliche Ueberzeugung verlegt. Aber sich dieser Richtung ganz zu überlassen ist dem Philosophen unmöglich: dazu ist der hellenische Geist in ihm und seinem System noch zu mächtig. So steht er an der Grenzscheide zweier Zeiten, und während er selbst mit aller Macht daran arbeitet, eine neue Bildungsform heraufzuführen, bringt er doch zugleich alle die Interessen, auf welche die neuere Zeit nicht zu verzichten weiss, dem Geist seines Volkes willig zum Opfer. Ebendesswegen aber versteht man ihn blos halb, wenn man nur seine Bedeutung für seine Zeit in's Auge fasst; das Innerste seines Wesens gehört, wie bei allen bahnbrechenden Geistern, der Zukunft.

5.

Marcus Aurelius Antoninus.

Die Jahrhunderte der römischen Kaiserherrschaft sind bekanntlich die Zeit, in welcher sich eine der wichtigsten und durchgreifendsten Umwälzungen im geistigen Leben der Menschheit vollzogen hat: die Entstehung des Christenthums, seine siegreiche Verbreitung unter den bedeutendsten der alten Kulturvölker, der Untergang ihrer polytheistischen Volksreligionen und der ganzen an sie geknüpften Bildungsform. Eine eigenthümliche Bedeutung kommt in dieser grossen geschichtlichen Bewegung der griechischen Philosophie zu. Auf der einen Seite war sie es, welche seit ihrem ersten Auftreten dem Glauben an die alten Götter die tiefsten und unheilbarsten Wunden geschlagen, welche mehr, als irgend eine andere Erscheinung, dazu beigetragen hat, dass innerhalb des hellenischen Bildungsgebietes die Aenderung der Sinnes- und Denkweise erfolgte, durch welche nicht allein die Ausbreitung, sondern auch schon die Entstehung des Christenthums bedingt war. Andererseits aber bemühten sich die grössten und einflussreichsten unter den griechischen Philosophen um die Wette, für die Glaubensvorstellungen, welche sie zerstörten, durch richtigere Begriffe über die Gottheit und die göttliche Wirksamkeit in der Welt, durch reinere sittliche Grundsätze und kräftigere moralische Triebfedern einen Ersatz zu schaffen; und die meisten derselben suchten von hier aus auch der

Volksreligion eine Seite abzugewinnen, die es erlaubte, sie als Trägerin der sittlichen und religiösen Wahrheit für die grosse Masse derer, welchen die wissenschaftliche Ausbildung fehlte, in ihrer herkömmlichen Geltung zu belassen. Gerade in den Jahrhunderten, welche der Entstehung des Christenthums zunächst vorangiengen und folgten, wird die griechisch-römische Philosophie immer ausschliesslicher von diesem sittlich-religiösen Interesse beherrscht. Während der Sinn und die Fähigkeit für selbständige wissenschaftliche Forschung sich immer mehr verliert, steigert sich in demselben Masse das Bedürfniss, über die Fragen in's reine zu kommen, von welchen die Glückseligkeit des Menschen zunächst abhängt. Durch diese Beschränkung auf die praktischen Aufgaben geht dann die Philosophie allmählich in die Form der allgemeinen Bildung über, um dieser die positive Religion, welche ihr längst verloren gegangen ist, durch eine Art allgemeiner Vernunftreligion zu ersetzen.

Von den Philosophenschulen, welche in den letzten Jahrhunderten der alten Geschichte in diesem Sinne arbeiteten, hat keine einen weiter greifenden Einfluss und eine nachhaltigere geschichtliche Bedeutung erlangt, als die stoische. Um den Anfang des dritten vorchristlichen Jahrhunderts durch den Cyprier Zeno in Athen gegründet, hat sich diese Schule ein halbes Jahrtausend lang in einer hervorragenden Stellung behauptet. Aller Orten, so weit die griechische Bildung reichte, zog sie viele von den besten Männern an sich, und als die griechische Philosophie nach Rom verpflanzt wurde, war sie es, welcher fast alle die zufielen, denen es um Wiederherstellung der alten Sittenstrenge und des alten Staatswesens zu thun war, die unter den Gräueln der Bürgerkriege und unter dem Drucke der jungen Alleinherrschaft sich einen Rest von altrömischer Denkweise und republikanischer Gesinnung bewahrt hatten. Gerade dem römischen Wesen war der Stoicismus in vielen Beziehungen wahlverwandt; durch seine strenge Sittenlehre, seine ernste, religiöse Weltansicht, durch den Geist männlicher Unabhängigkeit, der ihn beseelte, durch die prak-

tische Wendung, welche den philosophischen Lehrsätzen hier gegeben wurde, musste er sich den Römern in viel höherem Grade empfehlen, als die platonische Philosophie mit ihrem spekulativen Idealismus, die aristotelische in ihrer rein wissenschaftlichen Haltung und ihrem Reichthum an Untersuchungen, für welche in Rom weder Sinn noch Verständniss zu finden war. Die römische Philosophie ist zwar nicht ausschliesslich, aber doch überwiegend Stoicismus, und der Stoicismus seinerseits hat seine wissenschaftliche Darstellung zwar durchaus Griechen zu verdanken, aber für seine praktische und kulturgeschichtliche Wirkung fand er erst in der römischen Welt den dankbarsten Boden und den weitesten Spielraum.

Der letzte bedeutende Name in der Reihe der stoischen Philosophen ist nun der des Marcus Aurelius Antoninus. Es ist aber nicht dieser Umstand allein, welcher ihm ein höheres Interesse für uns verleiht. Dieser letzte der Stoiker ist ein so würdiger Vertreter seiner Schule, dass wir uns ihren Charakter an keiner edleren Persönlichkeit zur Anschauung bringen können. Neben den ursprünglichen Zügen der stoischen Philosophie lässt er uns aber zugleich in seinem Wesen und in seinen Ansichten die Veränderungen erkennen, welche dieselbe in fünf Jahrhunderten allmählich erlitten hatte. Wenn wir ferner in den Philosophen jener Zeit sonst nur Gelehrte zu sehen gewohnt sind, die von der Schule aus durch Rede und Vorschrift auf das menschliche Leben einzuwirken suchen, so hat in Mark Aurel die Philosophie die Probe der Erfahrung zu bestehen; sie besteigt in ihm den Thron des römischen Weltreichs und versucht ihre Kräfte an der Lösung einer Aufgabe, wie sie schwieriger von der Geschichte niemals gestellt worden ist. Bei diesem Versuche kommt sie endlich mit einer zweiten geistigen Macht in Berührung, welche von ganz anderen Voraussetzungen aus und in anderer Richtung an der gleichen Aufgabe, an der Wiedergeburt einer zerfallenden Welt arbeitet, mit dem Christenthum; und an der Stellung, welche sie zu ihm einnimmt, spiegelt sich nicht allein der Gegensatz und die Verwandtschaft dieser zwei Erscheinungen,

sondern auch das Verhältniss der christlichen Kirche zum römischen Staat ab. Ich versuche es, nach diesen verschiedenen Beziehungen, so weit der Raum es verstattet, ein Bild von Mark Aurel's Charakter und geschichtlicher Stellung zu entwerfen.

Marcus Annius Verus — denn so hiess unser Stoiker ursprünglich — war im Jahr 121 nach Christus zu Rom geboren, wohin sein Urgrossvater aus Spanien eingewandert war. Die Familien, denen er väterlicher- und mütterlicherseits angehörte, waren durch die Gunst mehrerer Kaiser und durch eigenes Verdienst zu den höchsten Staatsämtern emporgestiegen. Auch dem jungen Marcus eröffneten sich hiernach die günstigsten Aussichten; und hatte er auch seinen Vater schon frühe verloren, so liessen es doch die beiden Grossväter und die Mutter, in deren Hand seine Erziehung jetzt gelegt war, an nichts fehlen, was dazu dienen konnte, ihn für eine hervorragende Stellung vorzubereiten. Schon als Knabe war er ernst, von ungewöhnlicher Wissbegierde und so wahrheitsliebend, dass ihn der Kaiser Hadrian statt *Verus* (wahrhaftig) im Superlativ *Verissimus* (den allerwahrhaftigsten) zu nennen pflegte. Den Studien widmete er sich mit einer grösseren Anstrengung, als für seinen schwächlichen Körper gut war. Seinen Lehrern zollte er noch als Kaiser eine seltene Verehrung und gab ihnen die glänzendsten Beweise seiner Dankbarkeit. Frühe erwachte in ihm der Geschmack für Philosophie: er war noch nicht zwölf Jahre alt, als er anfieng, die Kleidung eines Philosophen, die Ordenstracht, welche besonders die Cyniker und die Stoiker aufgebracht hatten, zu tragen. Und welche Art von Philosophie ihm am besten gefalle, gab er gleichzeitig auch dadurch zu erkennen, dass er schon damals, um sich an Bedürfnisslosigkeit zu gewöhnen, sich Entbehrungen auferlegte, deren Uebermass er nur auf die Bitte seiner Mutter beschränkte. Er hatte Männer der verschiedenen Schulen, vorzugsweise jedoch Stoiker zu Lehrern; und er rühmt noch in späteren Jahren, was er jedem einzelnen nicht blos für seine geistige Ausbildung, sondern vor

allem für seinen Charakter zu danken habe. Sein Ideal war der Stoicismus; und unter den stoischen Philosophen machte keiner auf ihn einen tieferen Eindruck, als Epiktet, ein Phrygier, der unter Nero und seinen Nachfolgern erst als Sklave, dann als Freigelassener in Rom, seit Domitian's Philosophenvertreibung in Epirus gelebt hatte, und unter Trajan in hohem Alter gestorben war. Dass er aber diese Philosophie des phrygischen Sklaven in der Folge auf dem Throne zu bewähren Gelegenheit fand, diess hatte er dem Kaiser Hadrian zu verdanken. Dieser kinderlose Fürst hatte seinen Liebling Lucius Cejonius Commodus adoptirt und zu seinem Nachfolger bestimmt. Schon damals scheint er aber daran gedacht zu haben, dem jungen Annius Verus, der sehr frühe seine Zuneigung gewonnen hatte, für die Folgezeit einen Antheil an der Herrschaft zuzuwenden. Darauf deutet wenigstens der Umstand, dass er den fünfzehnjährigen Jüngling mit Commodus' Tochter verlobte. Noch ehe es jedoch zu dieser Heirath kam, starb der kränkliche, durch Weichlichkeit und Ausschweifungen entnervte Commodus; und nun traf Hadrian Anordnungen, durch welche unserem Marcus die Thronfolge bestimmter gesichert wurde. Er adoptirte nämlich an Commodus' Stelle den trefflichen Titus Aurelius Antoninus, der nachher als Kaiser den Beinamen Pius (der Fromme oder Liebreiche) erhielt und verdiente; zugleich bestimmte er aber, dass dieser seinen Neffen, unsern Marcus Annius Verus, und mit ihm den jungen Sohn des verstorbenen Commodus adoptiren sollte. In Folge dieser Adoption nahm Marcus statt seiner bisherigen Familiennamen die seines Adoptivvaters an, so dass er jetzt Marcus Aurelius Antoninus hiess, wogegen sein Name Annius Verus später auf seinen Adoptivbruder, den jungen Lucius Cejonius Commodus, welchen er bei seiner Thronbesteigung gleichfalls adoptirt zu haben scheint, übergieng. Wenige Monate nach dieser Verfügung, im Juli des Jahres 138 n. Chr., starb Hadrian, und Antoninus Pius kam zur Regierung.

Mit diesem seinem Adoptivvater stand Marcus Aurelius, jetzt der erklärte Erbe des Weltreichs, in einem sehr schönen, in seiner Art vielleicht ohne Beispiel dastehenden Verhältniss. Antoninus Pius war bekanntlich einer der besten Herrscher, seine Regierung eine der segensreichsten, welche dem Kaiserreich zu Theil wurden. Sein Nachfolger schildert uns selbst in seinen „Selbstgesprächen“ (I, 16. VI, 30) die seltenen Eigenschaften, die ihn auszeichneten: seine Milde, die mit strenger Gerechtigkeit, mit unerschütterlicher Festigkeit in den wohlerwogenen Beschlüssen gepaart war, seine reife, umsichtige Regentenweisheit; seine unermüdliche Fürsorge für grosses und kleines in dem Haushalt des unermesslichen Reiches; seine anspruchslose Gediegenheit, seinen nüchternen Verstand, seine ruhige Heiterkeit, seine schlichte, von Aberglauben freie Frömmigkeit, seine Gewissenhaftigkeit in den Geschäften, seine Bemühungen um die Hebung der öffentlichen Sittlichkeit, seine neidlose Anerkennung jedes Verdienstes; die Beständigkeit seiner freundschaftlichen Neigungen, die Liberalität, mit der er auch als Fürst im geselligen Verkehr andern ihre Freiheit liess, die Grossherzigkeit, mit der er unverdienten Tadel ertrug, das gesunde Urtheil und das richtige Gefühl, womit er alle Verhältnisse zu behandeln, in allem das rechte Mass zu treffen wusste. Das Zeugniss, welches Marcus Aurelius hier seinem Vorgänger lange nach dessen Tod ausstellt, ist zugleich ein Zeugniss der Verehrung, die er ihm als Jüngling gewidmet hatte. Er richtete sich, sagt sein Biograph Capitolinus, nach den Wünschen seines (Adoptiv-)Vaters in Handlungen, Reden und Gedanken; während der ganzen Regierung desselben war er nur zweimal eine Nacht lang von ihm getrennt, und in allen Dingen hielt er sich so, dass er sich jeden Tag tiefer in seiner Liebe befestigte. Antoninus seinerseits behandelte den Adoptivsohn von Anfang an mit einer Zuneigung und einem Vertrauen, wie es wohl den wenigsten Thronfolgern von ihren leiblichen Vätern geschenkt worden ist. Er zog ihn sofort in die Regierungsgeschäfte, er überhäufte ihn noch als Jüngling mit Ehrenstellen und Gunstbe-

zeugungen jeder Art; und um ihn fester an sich zu ketten, löste er die Verlobung mit der Tochter des verstorbenen Commodus auf, und vermählte ihn mit seiner eigenen Tochter Faustina. Auch hier fehlte es zwar nicht an Leuten, die durch allerlei Ohrenbläsereien zwischen dem Kaiser und dem Kronprinzen Misstrauen zu säen bemüht waren; aber so erklärlich es auch gewesen wäre, wenn den Fürsten beim Anblick des jugendlichen Cäsar ein Gefühl der Eifersucht beschlichen hätte: sein Glaube an Marcus blieb ebenso unerschüttert, als die kindliche Verehrung des letzteren gegen den Mann, dem er so viel zu verdanken hatte. So gewährten diese zwei vortrefflichen Menschen der Welt das seltene Schauspiel eines unumschränkten Fürsten, der mit seinem Nachfolger in ungestörter Eintracht zusammen lebte, und eines Thronerben, für welchen die Weltherrschaft nicht so viel Reiz hatte, dass er sich den Tag herbeigewünscht hätte, an dem sie ihm zufallen sollte. Ja es ist eher zu vermuthen, dass ihm davor bange war. Denn fortwährend gehörte seine Neigung der Philosophie, und so wenig die verführerischen Vorrechte seiner Stellung den jungen Fürsten jemals verleiten konnten, seinen sittlichen Grundsätzen untreu zu werden, ebensowenig liess er sich durch die Staatsgeschäfte und die öffentlichen Aemter, die er zu verwalten hatte, von seinen gewohnten Studien abhalten. Der Ehrenname des Philosophen, der ihn auszeichnet, war ihm lieber, als der des Cäsars; und wenn es nach seinen persönlichen Wünschen gegangen wäre, so würde er ohne Zweifel die Musse des Gelehrten dem Glanze des Herrschers vorgezogen haben.

Dreiundzwanzig Jahre lebte Marcus am Hofe seines Adoptivvaters, und wir dürfen wohl annehmen, dass er an den Massregeln keinen geringen Antheil hatte, durch welche dieser ausgezeichnete Fürst erfolgreich bemüht war, die Grenzen des Reiches zu schützen, den Frieden zu erhalten, den Staatshaushalt zu ordnen, den Volkswohlstand zu fördern, die Gesetze und Sitten zu verbessern, der Angeberei und anderen Ueberbleibseln des Despotismus zu steuern, das Ansehen und

die Bedeutung des Senats zu heben, Wohlthätigkeits- und Bildungsanstalten zu gründen, öffentliches Unglück zu erleichtern, der vielgeplagten römischen Welt eine Zeit der Ruhe und der Erholung zu verschaffen, wie sie dieselbe nicht wieder gesehen hat. Im Jahr 161 starb Antonius Pius, und die Last der Regierung ruhte jetzt ungetheilt auf den Schultern Mark Aurel's. Und niemand war wohl im Zweifel darüber, dass Antoninus keinen besseren und würdigeren Nachfolger erhalten konnte. Marcus Aurelius war jetzt vierzig Jahre alt; er hatte unter seinem Vorgänger eine Schule der Regierungskunst durchgemacht, wie sie wohl nicht leicht ein Fürst zu benützen Gelegenheit gehabt hat; er brachte nicht blos einen reichgebildeten Geist, sondern auch einen edeln und reinen Charakter, vortreffliche Grundsätze, eine strenge Gewissenhaftigkeit, eine unbedingte Pflichttreue auf den Thron mit. So tritt denn aus allen seinen Regierungshandlungen das Bestreben hervor, die Leitung des Weltreichs im Sinne seines Vorgängers fortzuführen. Er verbesserte, von tüchtigen Rechtsgelehrten unterstützt, die Gesetzgebung und die Rechtspflege, sorgte für die Getreidezufuhren, die Strassen und die Verkehrsmittel, beschränkte die Ausgaben für Volksbelustigungen und die Unmenschlichkeit der Gladiatorenkämpfe; selbst die Seiltänzer mussten zur Verhütung von Unglücksfällen die Erde unter ihren Seilen mit Kissen belegen. Die Bemühungen des Pius für Verbesserung der Sitten und Förderung der Wissenschaften wurden fortgesetzt, die von ihm gegründeten Waisenhäuser und wohlthätigen Anstalten erweitert. Die Missbräuche der früheren Regierungen waren fast alle verschwunden; der Kaiser war die Zuflucht aller Bedrückten und Bedrängten; und während er alle seine Kräfte auf's gewissenhafteste dem Staatswohl widmete, lebte er für sich selbst in republikanischer Einfachheit und Anspruchslosigkeit. Gegen seine Freunde bis zum Uebermass grossmüthig und freigebig, zeigte er gegen Beleidigungen und hochverrätherische Unternehmungen eine ungewöhnliche Milde. Er entzog niemand seinem ordentlichen Richter, er begnadigte alle, die wegen politischer Vergehen

zum Tode verurtheilt wurden, und wenn sie auch noch so schuldig sein mochten, zu milderen Strafen. Den Senat, die einzige grosse politische Körperschaft, welche Rom noch besass, suchte auch Mark Aurel durch Aufnahme würdiger Männer und durch rücksichtsvolle Behandlung zu heben, seine Selbständigkeit und seinen Geschäftskreis zu erweitern. Den Erpressungen der Beamten in den Provinzen bemühte er sich zu steuern, die öffentlichen Lasten gerecht zu vertheilen, Landstrichen, die von Hungersnoth heimgesucht waren, kam er zu Hülfe. Was er seinem Bruder Severus nachrühmt (Selbstgespr. I, 14), dass er ihm den Begriff bürgerlicher Gleichheit, die Idee einer Monarchie verdanke, welche die Freiheit der Unterthanen zu achten wisse, das bezeichnet ihn selbst. Marcus Aurelius ist in Wahrheit ein Republikaner auf dem Throne; er betrachtete sich selbst, wie der grosse preussische König, als den ersten Beamten des Staates, und er machte für seine Person auf keinen andern Vorzug Anspruch, als auf den, für alle anderen zu sorgen und zu arbeiten. Hätte der reine Wille und die aufopfernde Pflichttreue Einzelner, hätten die Tugenden seiner Regenten das Römerreich seinem Schicksal entreissen können, Antoninus Pius und Marcus Aurelius würden es gerettet haben.

Aber nicht allein daran war unter den damaligen Umständen, bei der Tiefe und Allgemeinheit des moralischen, politischen und socialen Verfalls, nicht zu denken, sondern auch das bescheidenere Glück, dessen sich Antoninus Pius in seiner Regierung erfreut hatte, war seinem Nachfolger versagt. Jener hatte während seiner dreiundzwanzigjährigen Herrschaft mit keiner bedeutenden äusseren Gefahr, mit keinen erheblichen Unruhen im Innern zu kämpfen gehabt; einige Grenzkriege, die keine ausserordentlichen Anstrengungen erforderten, einige leicht zu bewältigende Aufstände in den Provinzen konnten den Frieden, welchen die römische Welt unter ihm genoss, nicht ernstlich gefährden. Unter Marcus Aurelius war dieses anders. Vom Anfang bis zum Ende seiner Regierung nahmen mit kurzen Unterbrechungen kriegerische Ver-

Bayerische Staatsbibliothek MÜNCHEN

wicklungen, gefahrdrohende Empörungen, schwere Unglücksfälle seine angestrengteste Sorge in Anspruch, und zwangen ihn gegen seine Neigung, sich den philosophischen Studien und den Werken des Friedens zu entziehen. Unmittelbar nach seinem Regierungsantritt brach ein Krieg mit Parthien aus, der erst nach drei oder vier Jahren, nicht ohne schwere Opfer, durch den tapfern Feldherrn Avidius Cassius für die römischen Waffen entschieden wurde; denselben, der in der Folge auch einen, wie es scheint, nicht unbedeutenden Aufstand der Hirtenbevölkerung im Nildelta niederschlug. Einige Jahre später entbrannte an der Nordgrenze des Reichs, am Oberrhein und die Donau entlang, ein heftiger Kampf mit verschiedenen deutschen Stämmen, der Markomannenkrieg, während gleichzeitig in Italien Hungersnoth herrschte und in Rom eine verheerende Seuche viele tausende wegraffte. Erst nach zwei Feldzügen gelang es im Jahr 170 dem Kaiser, welcher persönlich auf den Kriegsschauplatz geeilt war, die Barbaren theils durch Waffengewalt, theils durch Unterhandlungen aus dem römischen Gebiet zu entfernen, und die zahllosen Gefangenen, die sie fortgeschleppt hatten, zu befreien. Aber schon im folgenden Jahre machten sie neue Einfälle; um die Mittel zum Krieg ohne zu grosse Beschwerung des Volkes zu gewinnen, liess Marcus Aurelius sechzig Tage lang die Schätze des kaiserlichen Palastes versteigern; aber erst nach vier oder fünf Feldzügen, welche den Kaiser wieder für lange Zeit von Rom abriefen, wurde ein Friede, der im Grunde nicht viel mehr als ein Waffenstillstand war, errungen. Noch ehe diese Gefahr ganz beseitigt war, erhob sich 175 n. Chr. im Orient eine neue. Der Befehlshaber der dortigen Legionen, der ebengenannte Avidius Cassius, der verdienteste und tüchtigste Feldherr, den Rom damals besass, hatte die Fahne der Empörung aufgepflanzt und sich selbst zum Kaiser aufgeworfen. Die Ermordung desselben durch seine eigenen Soldaten ersparte Mark Aurel einen Kampf, der für ihn und das Reich sehr bedenklich hätte werden können, und erlaubte ihm, an Cassius' Mitschuldigen die ihm natürliche Neigung zur

Milde und Verzeihung in der grossartigsten Weise zu bethätigen: keiner derselben wurde hingerichtet, das Vermögen der verurtheilten ihren Kindern ganz oder theilweise zurückgegeben; die Stadt Antiochia, welche einen lebhaften Antheil an der Empörung genommen hatte, erhielt keine schwerere Strafe, als dass ihr das Recht, öffentliche Spiele zu halten, für eine Zeit lang entzogen wurde. Aber nur wenige Jahre waren dem Kaiser vergönnt, um durch persönliche Anwesenheit die Angelegenheiten des Orients zu ordnen, und die Arbeit im Innern des weiten Reichs, welche durch die Kriegszüge unterbrochen war, wieder aufzunehmen. Im Jahr 178 brach der Krieg mit den Germanen auf's neue aus. Der Kaiser zog trotz seiner wankenden Gesundheit nochmals in sein altes Hauptquartier an der Donau, und nach vielen Anstrengungen war Aussicht auf gänzliche Niederwerfung der Feinde, als er in Vindobona, dem jetzigen Wien, von einer Krankheit ergriffen wurde, der er nach wenigen Tagen, den 17. März 180, neunundfünfzigjährig erlag.

War so die Regierung dieses Kaisers, mit der seines Vorgängers verglichen, voll von Kämpfen und Mühseligkeiten, so war er auch noch in anderer Beziehung in einer weit ungünstigeren Lage, als dieser. Antoninus Pius hatte einen Marcus Aurelius zur Seite, und er konnte diesem, als er selbst vom Schauplatz abtrat, das Scepter mit vollkommener Beruhigung übergeben. Marcus Aurelius hatte während der ersten eilf Jahre seiner Herrschaft seinen Adoptivbruder und nachherigen Schwiegersohn Lucius Verus zum Mitregenten, einen schlaffen, schwelgerischen Menschen, der allerdings die Leitung des Staates seinem älteren Genossen bereitwillig überliess, der aber durch sein unwürdiges Verhalten fortwährend die Ehre des kaiserlichen Hauses blosstellte und Mark Aurel's Bemühungen für die Hebung der Sittlichkeit durchkreuzte. Mochte er ihn nun in Geschäften in die Provinz schicken, oder ihn unter seinen Augen behalten, das Aergerniss, das er gab, und der Schaden, den er der kaiserlichen Auktorität zufügte, war immer gleich gross, und Marcus Aurelius selbst

verhehlte es nicht ganz, dass er es für ein Glück ansah, als ihn im Jahr 172 der Tod von diesem Verwandten befreite. Aber auch in seiner eigenen Familie hatte er ähnliche Erfahrungen zu machen. Seine Gemahlin Faustina, ihres Vaters und ihres Gatten gleich unwerth, ergab sich Ausschweifungen, welche sie vor der Welt zu verbergen kaum der Mühe werth fand; und sein Sohn Commodus war dieser Mutter um so viel ähnlicher als dem Vater, dass im Volke die Meinung verbreitet war, er sei der Sohn eines Gladiators oder eines Matrosen, weil man es sich nicht als möglich denken konnte, dass ein Mensch von so niedrigen Neigungen, ein so schaamloser Wüstling, ein Despot, dessen Bösartigkeit schon an dem Knaben zum Vorschein kam, einen Marcus Aurelius zum Vater haben könne. Dass er diesem Sohne die Herrschaft über das römische Weltreich hinterlassen musste, war der einzige Kummer, welcher dem sterbenden Kaiser den Abschied vom Leben verbitterte.

Um aber vollkommen unpartheiisch zu sein, dürfen wir nicht verbergen, dass auch Mark Aurel selbst trotz aller seiner Vorzüge den Aufgaben, die ihm gestellt waren, und den Schwierigkeiten, mit denen er zu kämpfen hatte, doch nicht vollkommen gewachsen war. Er war ein vortrefflicher Regent, aber sein eigenstes Interesse galt doch der Philosophie und der sittlichen Arbeit an sich selbst ungleich mehr, als den Regierungsgeschäften. Als er erfuhr, dass er von Hadrian zum Thronfolger bestimmt sei, sagt Capitolinus, war sein erstes Gefühl nicht das der Freude, sondern des Schreckens; und selbst nach Antonin's Tode, als die Sache doch nicht mehr zweifelhaft sein konnte, erklärte er sich nur zögernd für Annahme der Krone. Das Hofleben vollends war so wenig nach seinem Geschmack, dass er sich, wenn er irgend konnte, aus demselben in die Einsamkeit zurückzog. Die Philosophie, sagt er einmal (VI, 12), sei seine Mutter, der Hof seine Stiefmutter, er müsse sich immer wieder zu jener flüchten, um es an diesem auszuhalten. Er war mit Einem Wort weit mehr eine beschauliche als eine praktische Natur, mehr eine sittliche

als eine politische Grösse. So widmete er sich denn seinem Herrscherberufe wohl mit der gewissenhaftesten Hingebung, der seltensten Pflichttreue: aber er lebte nicht ganz, und gerade mit seinem tiefsten Interesse nicht in ihm, er gieng nicht vollständig in ihm auf, es kam bei ihm nicht zu jener Thatenlust, ohne die wir uns die volle Herrschergrösse nicht denken können. Und mit der Thatenlust fehlte ihm auch dasjenige Mass der Thatkraft, welches dem Alleinherrscher in einem so gewaltigen Reiche und unter so schwierigen Umständen zu wünschen gewesen wäre. So gross er uns in seinem Edelsinn, seiner Menschenliebe, seiner verzeihenden Milde erscheint, so schön der Grundsatz ist, den er so oft ausführt, man solle den Schlechten nicht zürnen, sondern sie bemitleiden, so sehen wir doch aus allem, dass er weit mehr der Mann war, Unrecht zu ertragen und zu verzeihen, als ihm mit kräftiger Hand zu steuern. Wie bedenklich diess in seiner Lage war, und wie leicht bei ihm die Milde in Schwäche ausartete, diess zeigt besonders sein Verhalten zu seinen nächsten Angehörigen. Einen Schlemmer, wie Lucius Verus, suchte er zwar, so weit diess im guten geschehen konnte, unschädlich zu machen, aber er duldete ihn eilf Jahre lang als Mitregenten, und würde ihn bis an's Ende geduldet haben, wenn nicht das Schicksal dazwischen getreten wäre. Das sittenlose Leben seiner Gemahlin schien er nicht zu bemerken, so wenig es ihm auch verborgen bleiben konnte: sei es, weil er von ihrer Schönheit und Liebenswürdigkeit verblendet war, oder weil er dem Andenken an ihren Vater diese Nachsicht schuldig zu sein glaubte, oder nach dem allgemeinen Grundsatz, dass man die Menschen ertragen müsse, wenn man sie nicht ändern könne. In der einzigen Stelle seiner Selbstgespräche, wo er ihrer erwähnt (I, 17), zählt er unter den Wohlthaten, welche die Götter ihm erwiesen haben, auch die auf, dass sie ihm eine so lenksame, liebreiche und anspruchslose Frau gegeben haben, und als sie auf ihrer gemeinschaftlichen Reise in den Orient starb (176 n. Chr.), erwies er ihr Ehren, wie sie der zärtlichste

Gatte der besten Gattin nicht reichlicher hätte erweisen können. Ebensowenig war er im Stande, seinen Sohn Commodus, dessen verderbliche Neigungen schon frühe hervortraten, auf bessere Wege zu bringen, ja er hatte die Schwäche, ihn in denselben Umgebungen zu lassen, welche den Grund zu seiner Entartung gelegt hatten. Dass er einen solchen Nachfolger gehabt hat, ist ohne Zweifel der schwerste Vorwurf, der ihn trifft. Auch bei dem Aufstand des Avidius Cassius zeigte es sich, wie nachtheilig diese Nachsicht des Fürsten dem Staat werden konnte. Denn keine andere Ursache scheint jene gefährliche Empörung veranlasst zu haben. Cassius war ein Mann von militärischer Strenge, die bei ihm nicht selten in Unmenschlichkeit ausartete. M. Aurel hatte ihm die orientalischen Heere in der ausdrücklichen Absicht übergeben, dass er die erschlaffte Disciplin in denselben wiederherstelle, und er löste diese Aufgabe in kurzer Zeit mit dem vollkommensten Erfolge. Aber seine Mittel waren freilich nur zu oft empörende: Abhacken der Hände, Lebendigverbrennen, Ersäufen in Masse; als einmal einige Hauptleute eine überlegene feindliche Streifschaar durch einen glänzenden Angriff vernichtet hatten, liess er sie an's Kreuz schlagen, weil er ihnen keinen Befehl dazu gegeben habe. Einer so rohen Kraft konnte Mark Aurel's nachsichtige Milde nicht die nöthige Achtung abzwingen. Er nannte den Kaiser ein philosophisches altes Weib, seinen Mitregenten Verus (wie dieser selbst an M. Aurel schreibt) einen lüderlichen Narren. Er gab zu, und er schreibt diess noch, da er seinem Kaiser schon in offener Empörung gegenüberstand, dass Marcus ein vortrefflicher Mensch sei; aber statt der Staatsgeschäfte treibe er Philosophie, und mittlerweile werden die unwürdigsten Leute mit Aemtern und Reichthümern überhäuft. Wenn er nur erst Kaiser sei, sollen diese Schwämme ausgepresst, und möge es noch so viele Köpfe kosten, so solle die alte Zucht wiederhergestellt werden. Mark Aurel war auch längst vor seinem Ehrgeiz gewarnt worden; aber er fand keinen genügenden Grund, gegen den beliebten und verdienten Feldherrn einzu-

schreiten; und zugleich lebte er des frommen Vertrauens, dass die Götter ihn nicht verlassen und die Menschen einen Cassius ihm nicht vorziehen werden; sollte dem letzteren aber die Herrschaft bestimmt sein, so könne er ihm ja doch nichts anhaben, und sollte Cassius mehr Liebe verdienen, und ein besserer Fürst werden, als er und seine Kinder, so möge er immerhin seine Stelle einnehmen. Dieses Vertrauen täuschte ihn auch im vorliegenden Fall nicht: die eigenen Leute des Usurpators wollten den milden und gütigen Fürsten nicht mit dem rauhen und harten vertauschen. Aber unter einer strengeren Regierung wäre es wahrscheinlich gar nicht zur Empörung gekommen; und dass diese Strenge nicht Mark Aurel's Sache war, dafür werden wir allerdings neben seinem Naturell auch seine philosophischen Studien verantwortlich machen müssen.

Von welcher Art war nun aber die Philosophie, in deren Schule sich Mark Aurel zu dem vortrefflichen Manne, der er war, gebildet hatte, die ihn aber andererseits doch von der ungetheilten Freude an seinem Regentenberuf zurückhielt? Es war diess, wie bemerkt, der Stoicismus. Diese Philosophie gieng nun ihrer wesentlichen Richtung nach darauf aus, den Menschen durch Tugend und Erkenntniss unabhängig von allem Aeusseren, und in seiner Unabhängigkeit glückselig zu machen. Ihre allgemeine Weltanschauung ist ein Pantheismus, der uns in allem, was ist und geschieht, die Offenbarung der Gottheit, die Bethätigung des göttlichen Gesetzes erkennen lässt. Gott ist als das Urfeuer der Stoff, aus dem alle Dinge geworden sind, und in den alle mit der Zeit zurückkehren sollen, um dann wieder auf's neue, in immer wiederholten Weltentwicklungen, aus ihm hervorzugehen. Er ist aber auch der Geist, der alles schafft und durchdringt, die allgemeine Weltvernunft, die alles ordnet; das Schicksal, welches nach unabänderlichen Gesetzen die ganze Reihe der Ursachen und Wirkungen hervorbringt; die Vorsehung, welche alles in der Welt auf's zweckmässigste einrichtet, und durch alles das Wohl der Vernunftwesen fördert. Seinen ewigen Gesetzen zu folgen

ist die Bestimmung des Menschen; darin allein besteht unsere Tugend und unsere Glückseligkeit. Was den Menschen dieser Bestimmung näher bringt, ist ein Gut, was ihn von ihr entfernt, ist ein Uebel; alles andere dagegen, wie wichtig es auch zu sein scheine, das Leben, die Gesundheit, die Ehre, die Lust, der Besitz, und andererseits Armuth, Schande, Schmerz, Krankheit, Tod — dieses alles hat auf den Werth und die Glückseligkeit des Menschen keinen Einfluss, es ist etwas gleichgültiges: nur die Tugend ist ein Gut, nur die Schlechtigkeit ist ein Uebel. Die Tugend besteht aber ihrem Wesen nach in der sittlichen Gesinnung, und diese Gesinnung ist entweder da, oder sie ist nicht da, ein drittes giebt es nicht. Ein getheilter Besitz der Tugend ist, wie die Stoiker glauben, unmöglich: man besitzt sie nur ganz oder gar nicht. Alle Menschen zerfallen ihnen daher in die zwei Klassen der Tugendhaften oder Weisen, und der Schlechten oder Thoren, und so wenig in den Weisen etwas von Thorheit übrig ist, ebensowenig ist in den Thoren etwas von Weisheit; die Weisen sind durchaus vollkommen und glückselig, sie sind allein frei, sie allein die geborenen Herrscher, sie stehen an Glückseligkeit selbst hinter der Gottheit nicht zurück, die Thoren sind durchaus schlecht, elend, unfrei, oder wie der stoische Kraftausdruck lautet: alle Thoren sind verrückt. Dagegen haben alle anderen Unterschiede unter den Menschen, die Unterschiede des Standes, der Nationalität, des Geschlechtes, jenem Einen grossen Grundgegensatz gegenüber nichts zu bedeuten: alle Menschen sind gleicher Natur und gleicher Abstammung, denn alle sind Vernunftwesen und alle haben die Gottheit zum Vater, deren Ausfluss der menschliche Geist ist; sie alle haben die gleiche Bestimmung und stehen unter dem gleichen Gesetze; die ganze Menschheit ist Ein Volk, die ganze Welt ist Ein Staat, dessen Beherrscher die Gottheit, dessen Verfassung das ewige Weltgesetz ist. Je unb edingter der Menschsich durch dieses Gesetz führen lässt, je ausschliesslicher er in der Tugend sein Glück sucht, um so unabhängiger von allem Aeussern, um so befriedigter in sich selbst ist er, um so bereitwilliger wird er

aber auch die Gemeinschaft mit anderen pflegen, und dem Ganzen gegenüber, als dessen Theil er sich fühlt, in allen Verhältnissen seine Pflicht thun.

Diess ungefähr sind die leitenden Gedanken der stoischen Philosophie, und man wird zugeben müssen, es ist eine Philosophie voll männlichen Ernstes, die an Strenge und Reinheit der Grundsätze, an Unabhängigkeit der Gesinnung nichts zu wünschen übrig lässt; eine Philosophie, welche von dem Menschen verlangt, dass er in allem, was ihm widerfährt, die ewigen Gesetze des Weltlaufs verehre, in allem, was er thut, sich diesen Gesetzen als williges Werkzeug hingebe. Aber man wird auch beifügen müssen: es ist die Philosophie einer Zeit, die für eine befriedigende öffentliche Thätigkeit keine Aussicht darbot, in der ernsteren und edleren Geistern nichts übrig zu bleiben schien, als aus dem allgemeinen Druck und Verfall in ihr Inneres zu flüchten, für die eigene Seele zu sorgen, und im übrigen das, was man nicht ändern konnte, in schweigender Ergebung hinzunehmen.

Die gleichen Ansichten sind es nun, denen auch Mark Aurel huldigt. Er hat uns ein Bild seiner Denkweise in den Aufzeichnungen hinterlassen, welche grösserentheils seinen letzten Lebensjahren angehörig, uns unter dem Titel „An sich selbst" überliefert sind. Jede Zeile dieser Selbstgespräche ist ein Denkmal seines Stoicismus, und die praktischen Grundlehren besonders, von der Unabhängigkeit des Weisen, von der Zurückziehung in sich selbst, von der Ergebung in den Weltlauf, von unsern Verpflichtungen gegen andere und gegen die Menschheit — diese Grundsätze vor allem sind es, auf die wir in denselben bei jedem Schritt stossen. Doch lässt sich nicht verkennen, dass sich Mark Aurel's Stoicismus theils weit ausschliesslicher auf die praktischen Fragen beschränkt, theils in seiner Moral selbst einen weicheren, milderen, religiöseren Charakter trägt, als der ursprüngliche eines Zeno und Chrysippus; wie denn die stoische Philosophie schon seit längerer Zeit, bei einem Seneca, einem Musonius, und ganz besonders bei Epiktet, diese Wendung genommen hatte. Die

Nichtigkeit aller irdischen Dinge, die Uebel des Lebens, die Hinfälligkeit, die Hülfsbedürftigkeit, die sittliche Schwäche des Menschen lasten viel zu schwer auf ihm, als dass er sich zur freien theoretischen Betrachtung der Welt erheben könnte. Die Philosophie soll dem gedrückten Gemüthe Beruhigung, dem kranken Willen Heilung bringen; der Philosoph ist ein Arzt für die Seele, ein Priester und Diener der Gottheit unter den Menschen. Als solchen erweist er sich aber vor allem durch die unbeschränkteste, hingebendste, rückhaltloseste Menschenliebe. Alle Menschen, lehrt unser kaiserlicher Philosoph, sind sich verwandt, die ganze Menschheit ist Ein Leib, und wer sich auch nur von Einem seiner Mitmenschen lossagt, der scheidet sich wie ein abgehauenes Glied von dem Stamme der Menschheit selbst ab. Lasset uns Gutes thun, sagt er, nicht um des Anstandes und des Ruhmes willen, sondern weil uns das Wohlthun als solches Freude macht, weil sich selbst wohlthut, wer andern eine Wohlthat erzeigt. Auch die Strauchelnden will er lieben, auch den Undankbaren und feindselig Gesinnten verzeihen; er erinnert uns, dass die Menschen doch nur desshalb fehlen, weil sie ihr wahres Bestes nicht kennen, dass wir selbst in unserem Innern, an dem es allein liegt, durch fremdes Unrecht nicht Schaden leiden, dass wir auch nicht fehlerfrei seien, und andere gleichfalls nehmen müssen, wie sie nun einmal sind; statt den Trotz des Gegners mit Trotz zu erwiedern, will er ihn durch Sanftmuth überwinden, durch liebreiche Belehrung umstimmen. Und wir wissen ja auch, was der Philosoph fordert, hat der Kaiser geübt; das Leben und die Lehre des Mannes, dessen Bild wir betrachten, stimmen in jedem Zuge auf's schönste zusammen.

Wollen wir aber dieses Bild in seine vollständige geschichtliche Beleuchtung rücken, so müssen wir uns erinnern, dass Mark Aurel nicht blos römischer Kaiser und stoischer Philosoph, sondern dass er auch ein Sohn der christlichen Zeit war. Gerade an den Punkten, in denen er über den altrömischen Geist und über den ursprünglichen Stoicismus hin-

ausgeht, tritt er mit dem Christenthum in eine merkwürdige Beziehung. Jene innige Frömmigkeit, jene selbstlose Ergebung in den Willen der Gottheit, die ihn auszeichnet, jenes tiefe Gefühl für die Eitelkeit aller weltlichen Dinge, für die Schwäche und Sündhaftigkeit des Menschen, jene Sorge um sein Seelenheil, jene Reinheit des Wandels, jene Treue im kleinen wie im grossen, jene grossartige Erhebung über das Aeussere, jene Menschenliebe ohne Grenzen, die auch der Unwürdigen und der Beleidiger nicht vergisst — sind diess nicht eben die Züge, welche in der Lehre und in dem Verhalten der ältesten Christen vor allen andern hervorleuchten? Sollte man nicht meinen, wenn er mit dem Christenthum bekannt wurde, hätte er sich von demselben im innersten angezogen finden müssen? Ja könnte sich nicht am Ende die Vermuthung empfehlen, dass Mark Aurel's Stoicismus seine eigenthümliche Färbung christlichen Einflüssen mit zu verdanken habe? Und es giebt wirklich eine Ueberlieferung, welche den frommen Kaiser mit dem Christenthum in eine freundliche Berührung kommen lässt. Wie der römische Stoiker Seneca von der christlichen Sage mit dem Apostel Paulus in Verbindung gesetzt, und zum Beweise dieser Verbindung ein angeblicher Briefwechsel beider vorgezeigt wurde, so begegnet uns ähnliches bei Mark Aurel. In dem Markomannenkriege — so erzählen christliche Schriftsteller in der nächsten Zeit nach dem Tode, ja vielleicht noch zu Lebzeiten des Kaisers — wurde Mark Aurel in einer wasserlosen Gegend von einer überlegenen feindlichen Macht abgeschnitten, so dass er in der dringendsten Gefahr war, mit seinem ganzen Heere zu verdursten. Da warfen sich die christlichen Soldaten im Heere — angeblich eine ganze Legion, welche desshalb den Beinamen der blitzeschleudernden erhalten haben soll — auf die Kniee, und ihr Flehen rettete die Armee: ein plötzlich ausbrechendes Gewitter versorgte nicht allein die Römer mit Wasser, sondern es trieb auch (wie der spätere Bericht lautet) die Feinde durch Hagel und Feuer in die Flucht. Schon Tertullian beruft sich für diese Erzählung auf das eigene Ausschreiben des Kaisers, in welchem desshalb die

Anklagen gegen die Christen mit schwerer Strafe bedroht seien; und wir selbst besitzen noch einen angeblichen Erlass M. Aurel's, worin er den Vorfall mit allen seinen wunderbaren Nebenumständen erzählt, und aus Anlass desselben verfügt: damit die Christen die wunderkräftige Waffe ihres Gebets nicht auch einmal gegen ihn wenden, solle ihnen fortan gestattet sein, ihres Glaubens zu leben, niemand solle um seines Christenthums willen, wenn ihm sonst kein Verbrechen zur Last falle, bestraft, sondern es sollen vielmehr die Ankläger in solchen Fällen lebendig verbrannt werden. Indessen ist nicht blos dieses unglaubliche Rescript, wie diess heutzutage keines Beweises mehr bedarf, unterschoben, sondern auch mit seiner angeblichen Veranlassung verhält es sich anders, als die christlichen Schriftsteller die Sache darstellen. Das nämlich ist zwar richtig, dass Mark Aurel im zweiten Markomannenkriege, also um's Jahr 174, mit seinem Heere in die angegebene gefährliche Lage gerieth, und durch ein Gewitter gerettet wurde. Aber dass er dieses Gewitter dem Gebet der christlichen Soldaten zu verdanken habe, dieses glaubte weder der Kaiser selbst noch seine heidnischen Zeitgenossen. Die letzteren leiten das Wunder, das auch sie annahmen, bald von dem Gebete des Kaisers, bald von den Beschwörungen eines ägyptischen Zauberers her; Mark Aurel selbst sah darin ohne Zweifel, seinem religiösen Standpunkt entsprechend, einen Beweis besonderer göttlicher Fürsorge; wie weit er aber davon entfernt war, den Christen hiebei ein Verdienst zuzuschreiben, diess erhellt mit vollkommener Gewissheit aus der Thatsache, dass das Wunder der blitzeschleudernden Legion in der Behandlung, welche den Christen unter seiner Regierung widerfuhr, nicht die geringste Veränderung hervorgebracht hat. Diese Behandlung richtete sich aber so wenig nach den Vorschriften seines angeblichen Erlasses, dass vielmehr gerade unter ihm gegen die Christen mit grösserer Strenge verfahren wurde, als diess unter einem der früheren Kaiser, seit der neronischen Christenverfolgung, geschehen war. Aus den verschiedensten Theilen des römischen Reichs hören wir in dieser

Zeit von schwerer Bedrängniss der Christengemeinden. In Smyrna endete der ehrwürdige Bischof Polykarpus auf dem Scheiterhaufen, nachdem elf andere vor ihm unter grausamen Qualen hingerichtet worden waren; und sind auch diese Vorgänge nach den neuesten Untersuchungen schon 156 n. Chr., also noch in die Regierung des Antoninus Pius zu setzen, so ist diess doch für uns von keiner Erheblichkeit, da sich zum voraus annehmen lässt, und aus seinem eigenen Verfahren klar hervorgeht, dass Mark Aurel hinsichtlich der Behandlung der Christen mit seinem Adoptivvater durchaus einverstanden war. In Rom wurden im J. 165 mehrere Christen, darunter Justin der Märtyrer, einer von den bedeutendsten Kirchenlehrern seiner Zeit, getödtet. Eine noch härtere Verfolgung brach aber wenige Jahre nach dem angeblichen Wunder des Markomannenkrieges, im Jahre 177, in Gallien aus; namentlich die Christengemeinden zu Lyon und Vienne wurden furchtbar heimgesucht, massenweise eingekerkert, viele ihrer angesehensten Mitglieder nach schweren Folterqualen enthauptet oder den wilden Thieren vorgeworfen. Dass alles dieses, zum Theil unter den Augen des Kaisers, ohne sein Vorwissen oder gegen seinen Willen geschehen sei, ist an und für sich undenkbar; es wird aber auch ausdrücklich von kaiserlichen Erlassen berichtet, welche über die Christen die Todesstrafe verhängten, allen denen jedoch, die sich zum Widerruf verstehen würden, Verzeihung angedeihen liessen. Ein noch erhaltenes Edikt Mark Aurel's bedroht die Verbreitung neuer Glaubensweisen, welche die Gemüther der Menschen aufzuregen geeignet seien, bei Leuten von Stand mit Deportation, bei den übrigen mit dem Tode. Wir können daher in diesen Christenverfolgungen nur eine ganz allgemeine und grundsätzliche, von dem Kaiser selbst ausgegangene oder doch genehmigte Massregel erblicken.

Wie sollen wir es uns nun aber erklären, dass einer der besten Menschen und einer der mildesten Herrscher die Christen mit dieser Härte behandelte? dass derselbe Fürst, welcher Empörern und Hochverräthern fast über das Mass der Staatsklugheit hinaus zu verzeihen wusste, gegen eine Religionsgesellschaft, deren Grundsätze seinen eigenen so vielfach ver-

wandt sind, ein System der Unterdrückung befolgte, das uns nur höchst ungerecht, ja unmenschlich erscheinen kann?

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir uns zunächst erinnern, dass Mark Aurel eben der Beherrscher des römischen Staats war. Dieses Staatswesen war aber in allen seinen Beziehungen mit der Staatsreligion so innig verwachsen, dass es einem Römer gar nicht möglich war, beide von einander zu trennen. Alle öffentlichen Handlungen von einiger Bedeutung wurden mit Opfern und Gebeten, mit Beobachtung des Vögelflugs und Opferschau eröffnet; von den Staatsgöttern und ihrer Anrufung erwartete man Sieg im Kriege und Gedeihen im Frieden; bei diesen Göttern wurde der Huldigungseid und der Fahneneid geschworen; zu den Göttern sollten die verstorbenen Beherrscher des Weltreichs sich erheben, und eine Art religiöser Anrufung wurde auch schon den lebenden erwiesen. Wie das häusliche, gesellschaftliche und bürgerliche, so war auch das politische Leben des römischen Volkes an die Verehrung der Götter geknüpft und von ihr getragen. Nun waren diese Götter freilich sehr duldsam: eine beträchtliche Anzahl auswärtiger, namentlich griechischer Gottheiten hatte allmählich in ihrem Kreis Aufnahme gefunden, und alle Götter der besiegten Völker wurden in ihrer Bedeutung für diese Nationen bereitwillig anerkannt, wenn sie auch nicht zu Göttern des römischen Staats erhoben wurden. Aber diese Duldung war natürlich an die Bedingung der Gegenseitigkeit geknüpft: eine Religion, welche gegen die Staatsgötter und ihre Verehrung feindselig auftrat, konnte der römische Staat wohl etwa da, wo er sie in einem bestehenden Volk antraf, wie die jüdische, innerhalb gewisser Grenzen gewähren lassen; wenn sie dagegen die Staatsreligion in ihrem eigenen Gebiete angriff, wenn sie die Bekenner derselben dem anerkannten Kultus abwendig machte, wenn sie auf den Rechtstitel einer nationalen, von den römischen Eroberern schon vorgefundenen Eigenthümlichkeit sich nicht stützen konnte, und doch eine ungehemmte Bewegung für sich in Anspruch nahm, so musste der römische Staat entweder sein ganzes bisheriges Princip aufgeben, die

ganze Verbindung, in welcher er mit der Volksreligion stand, auflösen, oder er musste den fremden Eindringling mit allen den Mitteln zurückweisen, welche der Besitz der Macht und die geltenden Gesetze an die Hand gaben. Eben diess war aber der Fall des Christenthums. Mochten die Christen noch so ernstlich versichern, dass sie gute Unterthanen seien, welche für die Kaiser beten und der Obrigkeit gehorchen: von römischen Staatsmännern liess sich nicht verlangen, dass sie dieser Versicherung Glauben schenken sollten. In Wahrheit war das Christenthum, wie diess der weitere Verlauf der Geschichte ausser Zweifel gestellt hat, mit dem Bestande des damaligen Staatswesens unverträglich. Es war diess schon desshalb, weil es den Glauben der Menschen an diesen Staat untergrub, weil es in dem heidnischen Weltreich nur eine widergöttliche Macht zu sehen wusste, der man sich unterwerfen müsse, so lange sie nun eben bestand, von der aber alle lebendigen Christen sehnsüchtig hofften und wünschten, dass der Tag nicht ferne sei, an dem Christus, in den Wolken des Himmels herabfahrend, ihr ein Ende mit Schrecken bereiten werde. Denn dass der Staat jemals ein christlicher werden könne, dieser Gedanke lag den älteren Christen gerade so ferne, wie ihren heidnischen Gegnern. Ein Christ, sagen sie, könne kein römischer Kaiser, und ein Kaiser könne kein Christ sein; und giengen auch nicht alle so weit, wie diess eine starke Parthei allerdings that, dass sie den Staat mit aller übrigen Herrlichkeit der Welt geradehin zum Reich des Teufels rechneten, so urtheilte doch niemand unter ihnen anders über den heidnischen Kultus und über alles, was mit ihm in Verbindung stand. Von allen solchen Dingen und Handlungen mussten die Christen sich ferne halten, wenn sie nicht mit den Dämonen in Berührung kommen, nicht die Schuld des Götzendienstes auf sich laden wollten. Welche Zurückziehung aus dem geselligen, welche Verwicklungen im häuslichen Leben sich hieraus ergeben mussten, in einer Zeit, wo die verschiedenen Glaubenskreise äusserlich erst sehr wenig getrennt, wo die gemischten Ehen z. B. äusserst häufig waren, kann ich hier nur andeuten.

Auch das Verhältniss zum Staat musste durch diese Scheu vor Befleckung mit heidnischen Gräueln auf's tiefste berührt werden. Wo die Religionspflicht anfieng, da fand der Gehorsam gegen die Obrigkeit seine Grenze. Die Christen erhoben die Hand nicht zu thätlicher Widersetzlichkeit, aber sie setzten duldend jeder Zumuthung, die ihr Gewissen verletzte, den entschlossensten, todesmuthigsten, unüberwindlichsten Widerstand entgegen. Sie suchten sich dem Kriegsdienste zu entziehen, nicht blos um kein Menschenblut zu vergiessen und das Gebot der Feindesliebe nicht zu verletzen, sondern mehr noch, weil sie den heidnischen Fahneneid mit gutem Gewissen nicht leisten konnten. Sie vermieden die obrigkeitlichen Aemter, welche sie mit dem heidnischen Kultus in Berührung zu bringen drohten. Sie entzogen ihre Rechtssachen wo möglich den öffentlichen Gerichten, weil es sich, wie schon Paulus sagt, nicht gezieme, dass Christen bei Heiden ihr Recht suchen. Sie weigerten sich, für das Wohl der Kaiser zu opfern, bei ihrem Genius zu schwören, ihren Bildern Verehrung zu erweisen. Sie hatten es kein Hehl, dass sie die ganze heidnische Welt für reif zum Untergang, dass sie den Glauben und den Götterdienst, der ein Grundstein des römischen Staats war, für ein Teufelswerk hielten. Kann man sich wundern, wenn im Volk über eine solche Religionsgesellschaft die sinnlosesten und gehässigsten Gerüchte im Umlauf waren, und wenn die Staatsmänner jedenfalls nur eine Rotte von staatsgefährlichen Neuerern in ihr zu sehen wussten? Es sind daher auch, abgesehen von Nero, dessen Christenverfolgung keine eigentlich politischen Motive hatte, nicht die schlechten, sondern die besten und kräftigsten Kaiser, von welchen die Massregeln gegen das Christenthum ausgiengen. Die schlafferen und gegen die Staatszwecke gleichgültigeren Naturen konnten es dulden; wer den altrömischen Staat wollte, der musste es unterdrücken.

War aber der Kaiser in Mark Aurel ein natürlicher Gegner der Christen, so war auch der Philosoph in ihm nicht geeignet, ihm eine bessere Meinung von ihnen beizubringen.

Die stoische Theologie lag allerdings von dem römischen wie von dem griechischen Volksglauben weit ab. Statt der menschenähnlichen, auch mit allen Schwächen und Leidenschaften der Menschen behafteten Götter hatte sie den Einen Weltgeist, statt einer Welt, in welche die Götter mit Freiheit und Willkühr von oben her eingreifen, eine festgeschlossene, unverbrüchliche, bis auf's kleinste hinaus von aller Ewigkeit her feststehende Naturordnung. Daneben weigerte sie sich nun zwar nicht, auch in den verschiedenen Theilen der Welt göttliche Kräfte anzuerkennen. (Vergl. S. 24 f.). Aber diese Ausflüsse und Theile der Einen Naturkraft waren doch etwas ganz anderes, als die persönlichen Götter des Volkes, das grosse Gemeinwesen, welches nach stoischer Anschauung die Welt bildet, etwas anderes, als der heitere und bunte Götterstaat der Dichter. Und die namhaftesten Vertreter der stoischen Lehre verbargen es auch gar nicht, dass sie in den Mythen des Volksglaubens nur kindische und unwürdige Fabeln zu sehen wissen. Aber nichtsdestoweniger wollten sie diese Religion selbst nicht antasten. Durch die zügelloseste Anwendung der allegorischen Deutung brachten sie es zustande, auch den ungereimtesten und verwerflichsten Mythen einen unverfänglichen Sinn abzugewinnen, die Lehrsätze ihrer Physik, die Vorschriften ihrer Moral darin wiederzufinden. In der gleichen Weise behandelten sie die praktische Seite der Religion, den Kultus. Durch allerlei künstliche Theorien wussten sie sich die Vorstellungen und Gebräuche der Volksreligion zurechtzulegen, und das, was sie eigentlich nicht gutheissen konnten, mit ihrem System in eine scheinbare Uebereinstimmung zu bringen. So wurden die Stoiker, trotz ihres inneren Gegensatzes zur Volksreligion, doch nach aussen die eifrigen Vertheidiger derselben, die ersten Vertreter einer spekulativen Orthodoxie. Auch Mark Aurel stand in dieser Beziehung nicht über seiner Schule, ja er gehörte nicht einmal zu der aufgeklärteren Parthei in derselben. Seine tiefe und innige Frömmigkeit verschmäht es nicht, mit den reinen und würdigen Vorstellungen von der Gottheit, auf die sie sich

gründet, mit dem geistigen und sittlichen Gottesdienst, den sie ihr widmet, eine lebhafte Theilnahme an dem volksthümlichen Kultus zu verbinden. Dem gröberen Aberglauben seiner Zeit bleibt er allerdings fremd, den Glauben an Zauberei, Dämonenbeschwörung u. s. w. theilt er nicht; aber die Götter, von deren Fürsorge er überzeugt ist, fliessen ihm doch mit den römischen und griechischen Volksgöttern ununterscheidbar zusammen, und unter den Beweisen dieser Fürsorge nennt er unter anderem auch weissagende Träume, durch die ihm Mittel gegen Krankheiten geoffenbart worden seien. Um so mehr mochte er sich verpflichtet fühlen, als Kaiser alles zu thun, was dem Staate die Gunst der Götter zuwenden konnte, und so wissen wir auch, dass er allen Pflichten des öffentlichen Gottesdienstes mit grossem Eifer oblag. Vor dem ersten Markomannenkrieg liess er von allen Seiten her Priester kommen, fügte zu den einheimischen fremde Gebräuche, verordnete siebentägige Bussgebete, und reiste nicht eher ab, als bis diese Religionsübungen vollbracht waren. In Rom lief damals das Wort um, wenn er als Sieger zurückkehre, werde es den weissen Rindern schlecht gehen. Wenn ein Fürst von dieser Denkweise gegen die erklärten Feinde der Staatsgötter mit Strenge einschritt, wenn er ihnen gegenüber von dem Grundsatz seiner Schule, der Weise dürfe keine Nachsicht üben, nicht abgieng, so kann uns diess nicht Wunder nehmen.

Diese Stellung zum Christenthum würde selbst dann kaum eine andere geworden sein, wenn er das letztere genau genug gekannt hätte, um die vielfache Verwandtschaft der christlichen Grundsätze mit den seinigen zu bemerken. Denn da er selbst seine Ansichten nur aus der Schule der Philosophie geschöpft hatte, und da auch wirklich an christliche Einflüsse auf ihn und seine stoischen Vorgänger nicht im Ernste gedacht werden kann, so würde er sich ohne Zweifel jene Verwandtschaft in derselben Weise erklärt haben, wie diess von anderen Christengegnern geschehen ist: aus einem Plagiat, welches die Christen an den Philosophen begangen, bei dem sie aber zugleich die Lehren der letzteren verdorben und entstellt haben. Und

wie ihn die christliche Sittenlehre schwerlich gewonnen hätte, so würde ihn die christliche Dogmatik ganz sicher auf's äusserste abgestossen haben. Mit den ungereimtesten unter den heidnischen Mythen konnte sich ein Philosoph jener Zeit vertragen, weil er sie eben als Mythen betrachtete, die man mit vollkommener Freiheit umzudeuten sich erlaubte; aber bei den christlichen Glaubenslehren gieng diess nicht an. Hier wurde ihm zugemuthet, alles Ernstes zu glauben, dass der Sohn Gottes vom Himmel herabgekommen sei, um unter dem verachteten Volke der Juden als Mensch zu leben; es wurde ihm von der übernatürlichen Geburt, von den Wundern, von dem Opfertod, von der Auferstehung, von der Himmelfahrt dieses Gottessohnes erzählt, es wurde von ihm verlangt, dass er in dem Gekreuzigten den König eines himmlischen Reiches verehre, dass er seiner nahen sichtbaren Wiederkunft hoffend entgegensehe, dass er vom Glauben an ihn alles Heil erwarte. Was konnte ein heidnischer Philosoph jener Zeit in einer solchen Lehre anderes sehen, als was schon Plinius darin sah, einen „masslosen und verderblichen Aberglauben"? und wie anders konnte er über den Heldenmuth, mit welchem die Christen für ihren Glauben in den Tod giengen, urtheilen, als wie Mark Aurel wirklich in einer seiner Aufzeichnungen urtheilt: es sei etwas grosses, dem Tode mit Ruhe entgegenzugehen, aber es müsse diess aus vernünftigen Gründen und ohne Gepränge geschehen, „und nicht aus blossem Trotz, wie bei den Christen"?

Es ist Mark Aurel so wenig wie seinen Nachfolgern und Vorgängern gelungen, diesen Trotz zu brechen. Das Wort, welches er selbst einmal anführt*): „seinen Nachfolger vermag niemand zu tödten," gilt nicht blos von den einzelnen Herrschern, es gilt auch von den herrschenden Partheien und Richtungen. Die Mächte, denen die Zukunft gehört, kann die Gegenwart nicht vernichten. Die Zukunft der Welt gehörte aber damals dem Christenthum. Diese Religion hat

*) Bei Capitolin, im Leben des Avidius Cassius, Cap. 2.

den römischen Staat und die römischen Götter siegreich überdauert. Es war ein aussichtsloses Beginnen, wenn man hoffte, sie im Blut ihrer Bekenner zu ersticken, und es macht einen tragischen Eindruck, wenn wir einen so reinen Charakter, wie Antoninus, durch dieses Beginnen seinem besseren Selbst untreu werden sehen. Aber mag er auch hierin seiner Zeit und seiner Stellung einen unfreiwilligen Tribut bezahlt haben: von der gerechten Würdigung des seltenen Mannes werden uns die Schwächen und Irrthümer nicht abhalten, die mit seiner, wie mit jeder menschlichen Grösse verknüpft sind.

6.

Wolff's Vertreibung aus Halle; der Kampf des Pietismus mit der Philosophie.

Die neuere Philosophie hat zwar keine Märtyrer von derselben Art aufzuweisen, wie sie in früheren Zeiten nicht selten beim Zusammenstoss der fortschreitenden Wissenschaft mit der herrschenden Glaubensweise gefallen sind. Der Giftbecher des Sokrates, die Scheiterhaufen, auf denen noch um den Anfang des siebzehnten Jahrhunderts Bruno und Vanini endeten, die Gräuel der Bartholomäusnacht, zu deren zahlreichen Opfern Petrus Ramus gehört, — diese blutigen, von der Kirchen- und Staatsgewalt selbst ausgehenden Verfolgungen Andersdenkender sind längst zur Unmöglichkeit geworden. Aber an Märtyrern ihrer philosophischen Ueberzeugung hat es bis auf unsere Tage nie ganz gefehlt; und wenn dieses Martyrium in der Regel nur jenes stille und unscheinbare war, das im Erdulden beharrlicher Zurücksetzung, in dem Mangel an einem angemessenen Wirkungskreis, vielleicht auch in empfindlichen äusseren Entbehrungen besteht, so kamen doch immer von Zeit zu Zeit auch Fälle eines obrigkeitlichen Einschreitens gegen Lehrer der Philosophie vor, die trotz ihres verhältnissmässig milderen Charakters in einer verfeinerten und auf die Denkfreiheit eifersüchtigen Zeit kein geringeres Aufsehen und keine geringere Entrüstung hervorriefen, als in früheren Jahrhunderten die rohen Gewaltthaten des Glaubenszwangs und der Partheileidenschaft.

In der Geschichte der deutschen Philosophie sind es zwei Vorfälle, welche in dieser Beziehung vor andern hervortreten: Wolff's Vertreibung aus Halle und Fichte's Entlassung von seiner Lehrstelle in Jena. Der wichtigere von beiden ist aber der erste. Fichte's Entlassung ist zwar immerhin ein denkwürdiger Akt in jenem grossen Kampfe, der noch heute nicht ausgekämpft ist: dem Kampfe zwischen der Auktorität und der Geistesfreiheit, zwischen den Ansprüchen eines Glaubens, der an seinen dogmatischen Voraussetzungen nicht rütteln lässt, und den Anforderungen einer Wissenschaft, die nichts für wahr annehmen will, was nicht bewiesen ist, und nichts für denkbar anerkennt, was von Widersprüchen nicht frei ist. Aber in Wolff's Leben stellt sich die Natur jenes Kampfes in ungleich derberen Zügen dar, und was ihm widerfuhr, hat für die Geschichte der deutschen Philosophie und Cultur eine viel grössere Bedeutung gehabt. Fichte's Entlassung trägt doch immer mehr den Charakter des zufälligen und leicht zu vermeidenden; man kann es sich unschwer denken, dass Fichte in jener Zeit einer vorgeschrittenen Aufklärung ohne ernstliche Anfechtung geblieben wäre, oder dass die Sache, mit etwas weniger Schroffheit von seiner Seite, eine minder gewaltsame Lösung gefunden hätte. Wolff's Vertreibung aus Halle dagegen ist eine von den Begebenheiten, welche in dem engen Rahmen eines persönlichen Erlebnisses den Charakter eines ganzen Zeitalters, seine Gegensätze, Kämpfe und Fortschritte, in mustergültiger Weise darstellen, welche bei aller Zufälligkeit der unmittelbaren Anlässe doch nur das zur Erscheinung bringen, was unter den gegebenen Verhältnissen früher oder später, in der einen oder der anderen Weise, zum Austrag kommen musste. Diese Seite der Sache ist es auch hauptsächlich, welche wir hier in's Auge fassen. Die Einzelnheiten derselben sind durch Wuttke's, Erdmann's, Biedermann's, Jul. Schmidt's und anderer Arbeiten hinlänglich bekannt; doch wird sich auch hiebei zu der einen oder der anderen kleinen Ergänzung Gelegenheit finden.

Der Zustand Deutschlands war bekanntlich am Ende des dreissigjährigen Krieges so traurig, wie nur selten der eines grossen, an geistiger und sittlicher Kraft noch lange nicht erschöpften, zu bedeutenden geschichtlichen Leistungen berufenen Volkes gewesen ist. Nicht allein sein Wohlstand, seine Macht, seine politische Einheit war für lange Jahre zerstört, ganze Länder verwüstet, ihre Bevölkerung auf einen kleinen Bruchtheil zusammengeschmolzen: auch eine sittliche Verwilderung, eine Rohheit und Unwissenheit, und daneben, trotz der allgemeinen Verarmung, eine Ueppigkeit und Genussucht hatte überhand genommen, von der wir uns heutzutage, nachdem das siebzehnte Jahrhundert allmählich in die Würde der „guten alten Zeit" vorgerückt ist, schwer einen Begriff machen. Diesen Uebeln entgegenzuarbeiten, wäre nach damaligen Verhältnissen zunächst und zumeist die Sache der Kirche gewesen. Aber weder die katholische noch die protestantische Kirche war dazu in der inneren Verfassung. In jener wurden alle Kräfte und Interessen, unter der Leitung der Jesuiten, von dem erbitterten und entsittlichenden Streit gegen die Ketzer verschlungen; aber auch in dieser war der mächtige Strom der reformatorischen Bewegung schon längst in das schmale Bett einer dogmatischen Orthodoxie eingedämmt worden, um in diesem, so schien es, am Ende vollständig zu versumpfen. Eine unfruchtbare und leidenschaftliche Streittheologie hatte alles freiere und gründliche Wissen aus der Literatur und den Universitäten, alle lebendige Erbauung aus den Kirchen, allen nützlichen Unterricht aus den Schulen verdrängt; die höheren wie die niederen Lehranstalten lagen in schreckenerregender Weise darnieder, für die geistigen Bedürfnisse des Volkes hatten seine Führer kein Verständniss. Es ist einer der glänzendsten Beweise von der inneren Kraft des deutschen Volkes und von der Tüchtigkeit, welche es sich auch unter den ungünstigsten Umständen in seinem Kerne bewahrt hatte, dass es sich aus diesem Zustand in verhältnissmässig kurzer Zeit so weit herauszuarbeiten vermochte, wie diess in geistiger und sittlicher Beziehung noch während der

nächsten Generationen nach dem angegebenen Zeitpunkt geschehen ist.

Manche wackere Männer widmeten sich dieser reformatorischen Aufgabe in der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, vor ihnen allen ragen jedoch Jakob Philipp Spener und Gottfried Wilhelm Leibniz hervor. Die Wege und die Ziele dieser zwei Männer sind allerdings verschieden, und Spener's geistige Begabung lässt sich dem glänzenden Talente seines genialen Zeitgenossen entfernt nicht gleichstellen; aber darin treffen sie zusammen, dass jeder von ihnen in seiner Weise und in seiner Sphäre mit dem bedeutendsten Erfolge auf eine Aenderung und Besserung des bestehenden ausgieng; und auch in dem Geist ihres Wirkens lässt sich bei schärferer Betrachtung eine viel weiter gehende Verwandtschaft entdecken, als man auf den ersten Blick vermuthen sollte, sofern doch jeder von beiden an der Befreiung des menschlichen Geistes arbeitete, statt der Abhängigkeit von fremder Auktorität eigene Ueberzeugung, statt eines ererbten geistigen Besitzes einen selbsterworbenen, statt des blos überlieferten ein selbsterlebtes verlangte, der eine auf dem Gebiete des religiösen Lebens, der andere auf dem des wissenschaftlichen Denkens.

Spener's ganzes Leben war dem Dienst der Kirche, und näher dem praktischen Kirchendienst, gewidmet. Im Jahr 1635 zu Rappoltsweiler im Elsass geboren, wurde er 1663 Prediger in Strassburg, gieng von da 1666 als Senior des Ministeriums nach Frankfurt a. M., 1668 als Oberhofprediger nach Dresden, und 1691 als Prediger an der Nicolaikirche nach Berlin, wo er 1705, bald nach Vollendung seines siebzigsten Lebensjahrs, starb. In dieser ganzen langen Amtsthätigkeit war er nun unablässig bemüht, durch Wort und durch Beispiel, durch sein amtliches Wirken, seine ausgebreiteten persönlichen Verbindungen, seine Schüler und seine Schriften eine Verbesserung des kirchlichen Lebens herbeizuführen, dessen Schäden er tief fühlte, eine Annäherung an jenen Zustand der Vollkommenheit zu bewirken, welchen die Apokalypse,

wie er glaubt, auch der irdischen Kirche in Aussicht stellt. Als das Hauptgebrechen seiner Zeit erschien ihm aber die Unfruchtbarkeit eines blossen Buchstabenglaubens, einer todten Orthodoxie; als ihr Hauptbedürfniss die Wiederbelebung der protestantischen Kirche durch eine thatkräftige Frömmigkeit. An der Wahrheit der lutherischen Kirchenlehre zweifelte er nicht im geringsten; aber der eigentliche Sitz der Religion lag ihm nicht im Verstande, sondern im Willen: für einen wirklichen Glauben liess er nur den gelten, welcher den Trieb zum frommen Leben, die Liebe und Gottseligkeit unmittelbar in sich schliesse. Das Christenthum will seiner Ueberzeugung nach nicht blos gelehrt und geglaubt, sondern persönlich erfahren und erlebt sein, und es ist überhaupt nur da, wo es diess ist; — woraus dann zwar nicht Spener selbst, aber ein grosser Theil seiner Anhänger, die methodistische Folgerung ableitete, dass jeder wahre Christ irgend einmal in seinem Leben einen förmlichen Busskampf durchgemacht, die verschiedenen Stadien des Bekehrungsprocesses in der vorschriftsmässigen Ordnung mit Bewusstsein zurückgelegt haben müsse. Demgemäss legte nun Spener dem Dogmenglauben und der dogmatischen Orthodoxie nicht denselben Werth bei, wie die herrschende Theologie: er war der Meinung, dass dogmatische Irrthümer in Nebenpunkten nicht sofort von der Seligkeit und der wahren Kirche ausschliessen; und da er gleichzeitig weit bestimmter, als die Orthodoxen, zwischen wesentlichem und unwesentlichem in der Lehre unterschied, so beurtheilte er auch abweichende Ansichten mit einer in jener Zeit ungewöhnlichen Milde: er wollte z. B. in die Verdammung eines J. Böhme und anderer Mystiker nicht einstimmen, und den Reformirten den wahren Glauben so wenig absprechen, dass vielmehr er und seine Schüler einer Union mit denselben entschieden geneigt waren. Aus demselben Gesichtspunkt verlangte er eine andere Behandlung der Theologie und des Religionsunterrichts, als sie bisher üblich war. Die Theologie sollte, wie er meinte, alle unnütze Gelehrsamkeit, alle philosophischen Subtilitäten, alle überflüssige Polemik bei Seite setzen, um statt dessen das

Bibelstudium und das praktische Christenthum desto ausdrücklicher zu treiben; ebenso sollte die Predigt und der Religionsunterricht vor allem auf die Schriftkenntniss und Erbauung ausgehen, und es sollte zu dem Ende insbesondere auch der Katechisation grössere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Spener selbst und seine Schüler suchten diese Vorschläge sofort auch in's Leben einzuführen, und namentlich der Theologie durch jene „*collegia biblica*“ aufzuhelfen, welche die ersten Reibungen zwischen ihnen und den Schultheologen herbeiführten. Je weniger aber Spener die blosse Rechtgläubigkeit ohne lebendige Frömmigkeit genügte, um so weniger konnte er auch dem theologischen Lehrstand die Stellung einräumen, welche derselbe in der lutherischen Kirche jener Zeit für sich in Anspruch nahm. Ein wahrer Theolog ist seiner Ansicht nach nur der, in welchem sein Glaube zu einer lebendigen, den ganzen Menschen umbildenden Kraft geworden ist, nur der Wiedergeborene; nur ein solcher kann daher auch das Wort Gottes mit Segen verkündigen und auslegen. Durch diesen Einen Grundsatz war das ganze bisherige Verhältniss des Lehrstandes zu den Laien principiell umgeändert. Wenn die dogmatische Rechtgläubigkeit weder das einzige noch das wichtigste ist, worauf es in der Religion ankommt, wenn vielmehr die Wahrheit und Heilskräftigkeit der Lehre selbst erst von dem persönlichen Glaubensleben, der persönlichen Heilserfahrung abhängt, so werden es auch nicht mehr die Theologen als solche, sondern alle Wiedergeborenen ohne Unterschied sein, denen in Sachen des Glaubens und des kirchlichen Lebens die letzte Entscheidung zusteht. Der Herrschaft des Lehrstandes, welche seit der Reformation immer mehr in der lutherischen Kirche zur Geltung gekommen war, der Lehre von der „Amtsgnade“, welche schon damals im Schwange gieng, hält Spener die gleichen Grundsätze über das geistliche Priesterthum aller Christen entgegen, die Luther einst gegen die Herrschaft des katholischen Priesterstandes gekehrt hatte. Er widerspricht Einrichtungen, welche die Glaubensfreiheit und die religiöse Selbstbestimmung der Einzelnen beeinträch-

tigen; er will eine Verpflichtung auf Glaubensbekenntnisse nur mit der Einschränkung zugeben: so weit diese mit der heiligen Schrift übereinstimmen; er tadelt das Institut der Privatbeichte, und bestreitet den Satz, dass der Geistliche die Sündenvergebung nicht blos ankündige, sondern auch ertheile; er wünscht der lutherischen Kirche die presbyteriale Verfassung, welche die Gemeinde an der Kirchenleitung mit betheiligt. Während die herrschende Theologie auf das äussere Kirchenwesen und die Theilnahme an demselben allen Werth legte, wollte Spener und seine Schule die äussere Kirche und das geistliche Amt zwar auch nicht verachten; aber als das wesentlichere erschien ihnen die *pietas*, die persönliche Frömmigkeit der Einzelnen, deren starke Betonung ihnen von den Gegnern den Partheinamen der Pietisten zuzog. Die kirchlichen Gottesdienste sollten durch freie Vereine der Gleichgesinnten, die einander als wahre Christen bekannt seien, durch jene *collegia pietatis* oder Erbauungsstunden ergänzt werden, in denen die persönlichen religiösen Erfahrungen einen Hauptgegenstand der Besprechung bildeten, und in denen auch Laien das Wort erhalten konnten, die Religion sollte möglichst tief in alle Beziehungen des häuslichen und Privatlebens eingeführt werden. Ebendesshalb sollten aber die Frommen andererseits alles dessen sich enthalten, was keine unmittelbar religiöse Beziehung zuzulassen schien; und daher jenes zurückgezogene, weltscheue Wesen, welches schon Spener dem protestantischen Pietismus durch seine Lehre von den sogenannten Mitteldingen (Adiaphora) aufgedrückt hat. Weltliche Lustbarkeiten, wie Theater, Tanz und Musik, Spiel und gesellige Scherze, Spazierengehen, Fechten, schöne Kleider u. s. w. wurden von den Pietisten gemieden, weil sie der Seele Schaden und Gefahr bringen, jedenfalls aber mit der Gottseligkeit nichts zu thun haben; dafür bemühten sie sich aber, allem, auch den alltäglichsten Dingen und Verrichtungen, eine religiöse Beziehung in einer Weise aufzuprägen, die uns freilich nicht selten nur erkünstelt und geschmacklos erscheinen kann. Wie weit indessen dieser Standpunkt von dem unsrigen abliegen

mag: geschichtlich angesehen müssen wir doch immer in dem Pietismus, seiner ursprünglichen Tendenz nach, eine Erscheinung von wesentlich reformatorischem Charakter, eine Reaction des religiösen Lebens gegen die Unfruchtbarkeit der Orthodoxie, einen Act der Befreiung von den Fesseln einer alleinseligmachenden Dogmatik anerkennen; und wie ihn desshalb bei seinem ersten Auftreten der volle Hass der herrschenden Theologie traf, so müssen wir auch zugeben, dass er diesen Hass redlich verdient hat, dass er eine von den Hauptursachen der Veränderung gewesen ist, welche sich um den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in dem Charakter des deutschen Protestantismus vollzog.

Mit dieser neuen Form des religiösen Lebens tritt nun gleichzeitig eine andere Macht auf den Schauplatz, die einen noch weit umfassenderen und eingreifenderen Einfluss auszuüben bestimmt war: die deutsche Philosophie. Deutschland war bis über die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts in seiner philosophischen Entwickelung weit hinter den Engländern, Franzosen und Holländern zurückgeblieben. Die religiöse Bewegung und die theologischen Verhandlungen hatten seine Thätigkeit so ausschliesslich in Anspruch genommen, dass für anderes keine Zeit und keine Theilnahme übrig blieb. Die Philosophie, welche auf seinen Hochschulen gelehrt wurde, war im wesentlichen noch immer mittelalterliche Scholastik, und auch auf den protestantischen Universitäten nur jener der Scholastik nahe verwandte Aristotelismus Melanchthon's, dessen sich die protestantischen Theologen, wie ehedem die mittelalterlichen Scholastiker, zum Ausbau ihrer dogmatischen Systeme bedienten. Einem Baco und Hobbes, einem Descartes und Spinoza hatte Deutschland keinen ebenbürtigen Nebenbuhler zur Seite zu stellen. Erst Leibniz (1646—1716) war es, durch den es in selbständiger Stellung in die philosophische Bewegung der Zeit eintrat. Gleich bei ihm stellte es sich aber heraus, dass diess nicht möglich war, ohne in eine bedenkliche Spannung mit der herrschenden Theologie zu gerathen. Der leitende Gedanke seiner Philosophie ist die Har-

monie des Universums, die mangellose Vollkommenheit, der lückenlose Zusammenhang des Weltganzen. Die Elemente aller Dinge sind nach Leibniz die Monaden, lebendige, geistige Kräfte, die, für sich selbst unräumlich, nur unter gewissen Bedingungen in ihrem Zusammensein die Erscheinung des Räumlichen und Körperlichen hervorbringen. Jedes von diesen zahllosen Urwesen folgt seinen eigenen Gesetzen, keines erleidet eine unmittelbare Einwirkung von den andern; aber jedes ist ein Spiegel des Universums, von dem Gesetz und der Ordnung des Ganzen bestimmt; unendlich verschieden an Vollkommenheit stellen sie in ihrer Gesammtheit alle denkbaren Abstufungen des Seins von der höchsten bis zur niedrigsten vollständig dar; jedes ist genau so beschaffen, wie diess zur Vollkommenheit des Weltganzen nöthig ist, und jedes kann nach dem unabänderlichen Gesetz seiner Natur nur diejenigen Thätigkeiten und Vorstellungen erzeugen, welche um jenes Zweckes willen gerade an diesem Ort eintreten mussten. Keines von allen den unzähligen Wesen ist überflüssig, keines die blosse Wiederholung eines andern; sondern jedes ist ein unentbehrliches Ergänzungsstück der Welt, jedes leistet ihr alles das und nicht mehr, was es ihr nach seiner Eigenthümlichkeit zu leisten hat. Die Welt ist daher als Ganzes genommen vollkommen, sie ist die beste Welt, die sich denken lässt; und selbst das Uebel und das Schlechte, was in ihr ist, thut dieser Vollkommenheit so wenig Eintrag, dass vielmehr nach Leibniz zu sagen ist, sie sei mit allen ihren Uebeln besser, als sie ohne dieselben wäre, weil jedes Uebel eben nur die Rückseite und die Bedingung eines Guts ist, das ohne diesen seinen Schatten nicht dasein könnte. Auch die menschliche Seele ist nur ein Glied in der unermesslichen Kette des Weltzusammenhangs; auch ihr sind alle ihre Geistes- und Willensthätigkeiten durch ihre Naturanlage und die jeweilige Entwickelungsstufe derselben unabänderlich vorgezeichnet, und ihre Natur selbst ist so beschaffen und wird sich so entwickeln, wie diess die unverbrüchliche Ordnung des Ganzen mit sich bringt. An der Spitze der ganzen Wesensreihe steht aber

das Wesen aller Wesen oder die Gottheit. Auch aus ihrem Begriff muss der Philosoph natürlich alle die Vorstellungen ausschliessen, welche einen Zufall und eine Willkühr in ihre Natur und ihr Wirken bringen würden. Alles, was ist und geschieht, ist ein Werk der göttlichen Weltregierung; aber diese göttliche Weltordnung ist im Sinn unseres Philosophen von der Naturordnung nicht verschieden: Gott hat die Welt von Anfang an so eingerichtet, dass durch den natürlichen Zusammenhang und die natürliche Entwickelung der Dinge alle seine Zwecke erreicht werden; sie ist ein Kunstwerk, das keiner späteren Nachbesserung bedarf, eine Maschine, die durch ihre eigenen Kräfte sich unverrückt auf der ihr vorgeschriebenen Bahn erhält. Die göttliche Weisheit zeigt sich nicht darin, dass sie nachträglich in den Weltlauf eingreift, sondern darin, dass sie alles ursprünglich schon nach dem Gesetz der vollkommensten Zweckmässigkeit geordnet und jede weitere Nachhülfe überflüssig gemacht hat, und diese Weisheit wird vom Menschen nicht dadurch geehrt, dass er in dumpfem Erstaunen vor der Unbegreiflichkeit ihrer Wege stillsteht, sondern dadurch, dass er sie in ihren Beweggründen zu verstehen, dass er alles, so weit seine Kraft reicht, nach dem Gesetz des zureichenden Grundes zu erklären sich anstrengt.

Es liegt am Tage, wie weit dieser Standpunkt von allen Voraussetzungen des kirchlichen Systems abliegt. Eine religiöse Weltansicht freilich wird man auch Leibniz nicht absprechen dürfen; aber diese Religiosität ist von anderer Art, als die der positiven Dogmatik: ein willkührliches Eingreifen der Gottheit in den Weltlauf, eine Störung der ursprünglichen Weltordnung durch die Sünde, eine Wiederherstellung derselben durch übernatürliche Offenbarungen und Wunder fand bei folgerichtiger Entwicklung im leibnizischen System keinen Raum. Leibniz selbst gab sich nun allerdings viele Mühe, einen solchen trotzdem für sie zu schaffen, wie er überhaupt sehr rücksichtsvoll gegen die Theologie war, und sein ganzes Talent mehr als einmal zur Vertheidigung von Lehrbestimmungen verwandte, deren ursprünglichen Sinn er selbst erst

umdeuten musste, um ihre Rechtfertigung übernehmen zu können. Die Glaubenssätze, welche Vernunftwahrheiten zu widersprechen scheinen, sollten in Wahrheit nicht widervernünftig, sondern nur übervernünftig sein; die Wunder sollten in den Weltplan mit aufgenommen, in der ursprünglichen Einrichtung der Dinge präformirt sein; sie sollten nicht den ewigen Gesetzen der Welt, sondern nur den Regeln des gewöhnlichen Weltlaufs widersprechen, nur eine Offenbarung der höheren Naturordnung in der niederen, nur andere, durch die Weltentwickelung selbst nothwendig gewordene Mittel für die unveränderlichen Zwecke der göttlichen Weisheit sein. Wir würden dem Philosophen unrecht thun, wenn wir läugnen wollten, dass es ihm für seine Person mit diesen Wendungen vollkommen ernst war; wir thäten aber auch seiner Philosophie unrecht, wenn wir behaupten wollten, dass sie sich folgerichtig aus ihr ableiten lassen. Wenn die Wunder in der Welteinrichtung präformirt sind, so sind sie keine Wunder, und wenn in der Welt als Ganzem nichts zufälliges und willkührliches ist, wenn nichts ohne zureichenden Grund geschieht, und alles, was ist, ein festgeschlossenes System, eine prästabilirte Harmonie bildet, so kann von Wundern und übernatürlichen Offenbarungen überhaupt nicht gesprochen werden. Mag sich daher Leibniz seinerseits auch noch so sehr bemühen, den Supranaturalismus der kirchlichen Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen: aus seinen philosophischen Voraussetzungen lässt sich schlechterdings nur ein System des reinen Rationalismus, nur die Ansicht ableiten, dass alles streng nach natürlichen Gesetzen und aus natürlichen Ursachen erfolge. Um so weniger kann es uns auffallen, wenn die Theologie jener Zeit den Philosophen nicht blos mit Misstrauen, sondern mit offener Feindschaft behandelte. Auch wenn sie die weitergehenden Consequenzen seines Standpunktes nicht vollständig durchschaute, war für sie das, wozu er selbst sich bekannt hatte, hiefür vollkommen ausreichend. Ein Philosoph, welcher verlangte, dass der Glaube mit der Vernunft übereinstimme, und sich auf Vernunftgründe stütze, war in ihren Augen schon desshalb vom Atheisten

kaum verschieden. Doch kam es vor Leibniz' Tode zu keiner öffentlichen Verhandlung über das Verhältniss seiner Philosophie zum Christenthum. Er war wohl beim Volk als der „Lövenix" (Glaubenichts) verschrieen, und als er starb, folgte kein Geistlicher seinem Sarge; wie er freilich auch, um ruhig sterben zu können, keinen an sein Sterbebett zugelassen, und in langen Jahren nur ausnahmsweise Einmal, bei besonderer Veranlassung, Kirche und Abendmahl besucht hatte. Aber mit öffentlichen Angriffen, welche über beiläufige Missfallensäusserungen hinausgegangen wären, blieb er von Seiten der Theologen verschont; sei es, weil sie den Ruhm und die Stellung des Mannes fürchteten, sei es, weil sie durch dringendere Streitfragen in Anspruch genommen waren, und von dem Philosophen, der an keiner Universität lehrte, sich nicht unmittelbar in ihrem Geschäft gestört fanden.

Um so heftiger und hartnäckiger war der Widerstand, welcher Spener und seine Schule gleich bei ihrem ersten Auftreten empfieng. Von ihnen sah sich die herrschende Theologie auf ihrem eigensten Gebiet angegriffen; in ihnen glaubte man eine Neuerung bekämpfen zu müssen, welche nach der Meinung dieser Theologen nichts geringeres, als die Zerstörung aller kirchlichen Ordnung, die Herabwürdigung des Lehrstandes, die Verfälschung der reinen lutherischen Lehre bezweckte, welche von allen seit der Reformation ausgebrochenen Ketzereien, nach der Versicherung ihrer Gegner, die gefährlichste und verderblichste sein sollte. Ein volles Menschenalter hindurch dauerte dieser Kampf, der nicht allein in zahllosen Streitschriften und nicht blos mit wissenschaftlichen Gründen, sondern zugleich auch mit allen Mitteln der theologischen Verketzerung und der persönlichen Verdächtigung, der öffentlichen Schmähung und des geheimen Ränkespiels geführt wurde. Die leidenschaftlichsten und gewissenlosesten unter den Gegnern warfen einen Spener und seine Anhänger geradezu mit den Wiedertäufern der Reformationszeit zusammen: es sei von ihnen, versicherten sie, auf nichts anderes abgesehen, als auf eine vollständige Umwälzung in Staat und Kirche, auf eine

Wiederholung der münsterischen Tragödie; ein Schelwig wurde nicht müde, den Pietisten Irrthümer und Schlechtigkeiten aller Art schuldzugeben; der alte Deutschmann in Wittenberg wusste Spener in einem Gutachten der dortigen theologischen Facultät nicht weniger als 283 Irrlehren vorzurechnen. Aber auch der mildeste und gemässigtste unter den orthodoxen Gegnern der Pietisten, Valentin Löscher, wollte sich zeitlebens nicht dazu verstehen, den Stifter der Parthei nach seinem Tode den „seligen" Spener zu nennen, da er überzeugt war, dass er der lutherischen Kirche einen beispiellosen Schaden zugefügt, und dass es „der Satan mit der pietistischen Bewegung arg genug meine und etwas sehr böses vorhabe;" — worauf ihm freilich von pietistischer Seite, durch den streitfertigen Lange, in einer Schrift der theologischen Facultät zu Halle, noch stärker erwiedert wurde: Dr. Löscher's Gebete und religiöse Betheuerungen seien nichts anderes, als leeres Blendwerk und pharisäisches Heuchelwesen, in Wahrheit sei nicht zu vermuthen, dass der Teufel aus der Hölle es gröber und unverschämter, als er, würde machen können. Auch an Aufforderungen zu obrigkeitlichem Einschreiten, an Lehrverboten auf den Universitäten, Amtsentsetzungen gegen pietistische Geistliche, Schliessung der pietistischen Erbauungsstunden fehlte es nicht; ja in Hamburg kam es in den Jahren 1693 und 1694 über dem pietistischen Streit wiederholt zu einem förmlichen Aufruhr, durch welchen ein Schwager Spener's, Horbius, aus der Stadt vertrieben und das hamburgische Gemeinwesen für längere Zeit in Unruhe versetzt wurde. Nichtsdestoweniger gewann der Pietismus, auch von manchen Fürsten begünstigt, in der öffentlichen Meinung und auf den Universitäten mit jedem Jahr mehr an Boden; die preussische Regierung fand an ihm in dem Unionsbestreben, das seit Johann Sigmund's Uebertritt zum reformirten Bekenntniss die natürliche Politik dieses Staats war, einen willkommenen Bundesgenossen gegen die lutherischen Eiferer, und als im Jahr 1694 die Universität Halle gegründet wurde, ward die theologische Facultät derselben nach Spener's

Vorschlägen und ausschliesslich mit Männern aus seiner Schule besetzt. In wenigen Jahrzehenden verbreiteten sich Tausende von Theologen, die hier ihre Bildung erhalten hatten, als Geistliche und als Lehrer über Deutschland, und als sich zwischen 1720 und 1730 die letzten Nachwehen des pietistischen Streits aus der Theologie allmählich verloren, hatte die neue Richtung den vollständigsten Sieg errungen. Die strengere Schulorthodoxie des siebzehnten Jahrhunderts war von jetzt an kaum noch bei einigen Nachzüglern zu finden, und das, was man jetzt Orthodoxie nannte, war nur noch jener gemässigtere, gegen die schrofferen Bestimmungen des dogmatischen Systems gleichgültig gewordene, sichtbar auf dem Rückzug begriffene Supranaturalismus, welcher mit dem Pietismus nicht im Streit lag, sondern sein dogmatisches Gegenbild und unter seinem unmittelbaren Einfluss entstanden war.

Kaum war aber der Pietismus so weit gekommen und hatte seinen Frieden mit der Orthodoxie gemacht, als er sofort auch begann, seinerseits als Vorkämpfer derselben gegen alle die aufzutreten, welche in der Neuerung weiter giengen, als er selbst: die Rolle des Verfolgten war jetzt für ihn zu Ende, es schien Zeit, die des Verfolgers zu beginnen. Von allen Neuerungen jener Zeit war aber die eingreifendste, von welcher auch die Theologie und die Kirche am tiefsten berührt wurde, die leibnizische Philosophie; und diese Philosophie hatte zufälligerweise ihren bedeutendsten Sitz auf der gleichen Universität aufgeschlagen, welche auch der des Pietismus war. Dass die Theologen der spener'schen Schule in derselben etwas anderes sehen würden, als einen höchst verderblichen Ausbruch des Unglaubens, dass sie sich ihrer beiderseitigen inneren Verwandtschaft bewusst werden würden, liess sich nicht erwarten. Eine Besserung der sittlich-religiösen Zustände, eine Befreiung des Menschen vom Druck hierarchischer Glaubensherrschaft wollten freilich auch sie. Aber diese Reform sollte sich ganz auf dem Boden der positiven Dogmatik, des supranaturalistischen Offenbarungsglaubens bewegen, die Befreiung sollte nur dem christlich-religiösen Glaubensleben, nicht

der Vernunft gelten, welcher sie vielmehr auf dem Gebiete des praktischen Lebens und der allgemeinen Bildung sogar noch engherziger, als die ältere Orthodoxie, entgegentraten. Jene religiöse Aufklärung, welche Leibniz und seine Schüler anstrebten, konnte ihnen nur als ein Abfall vom christlichen Glauben erscheinen. So konnte es denn kaum ausbleiben, dass es zwischen den beiden Bewegungen, welche in den letzten Jahrzehenden des siebzehnten Jahrhunderts gleichzeitig aus demselben Reformbedürfniss entsprungen waren, welche aber von Anfang an eine so verschiedene Richtung genommen hatten, an ihrem beiderseitigen Hauptsitz zum entscheidenden Zusammenstoss kam. Dieser Kampf jener beiden reformatorischen Partheien ist es nun, in dem das geschichtliche Interesse von Wolff's Vertreibung aus Halle vorzugsweise zu suchen ist.

Christian Wolff war als junger Mann auf die Universität Halle gekommen. Den 24. Januar 1679 in Breslau geboren, der Sohn eines Lohgerbers, war er schon vor seiner Geburt durch ein Gelübde dem Studium gewidmet worden. Er hatte dann auch wirklich in Jena Theologie studirt; er selbst jedoch fand sich durch die Mathematik, die Physik und die Philosophie ungleich stärker angezogen, und wiewohl er noch längere Zeit, und selbst noch in Halle, den dereinstigen Uebergang zum Predigtamt im Auge behielt, trat er doch zunächst in Leipzig als philosophischer Docent auf. Im Jahr 1706 gieng er als Professor der Mathematik nach Halle. Er beschränkte sich auch anfangs in seinen Vorlesungen auf diese Wissenschaft, nach einigen Jahren jedoch dehnte er dieselben auf alle Theile der Philosophie aus, während er gleichzeitig seine Ansichten auch in Lehrbüchern über Logik, Metaphysik, Moral und Politik ausführlich darlegte. Die Philosophie, welche Wolff vortrug, war im wesentlichen die leibnizische; von Leibniz hatte er namentlich die Ueberzeugung vom durchgängigen Causalzusammenhang aller Dinge und von der absoluten Harmonie und Vollkommenheit des Weltganzen, und in Folge davon jenen Determinismus aufgenommen, welcher auch die menschlichen Handlungen der gleichen Nothwendigkeit, wie

alle anderen Vorgänge, unterwirft. Hatte sich aber hieran schon bei Leibniz die Forderung angeschlossen, alles aus seinen zureichenden Gründen zu erklären, so ist eben dieses Bestreben, alles zu erklären und uns über alles aufzuklären, bei Wolff bis zur Einseitigkeit entwickelt. Wolff war ein Mann von bedächtigem, phlegmatischem Wesen, ohne alle Genialität, aber mit dem nüchternsten mathematischen Verstand ausgerüstet. Schon als Schüler des Breslauer Gymnasiums brachten ihn die Disputationen, in welche er und seine Mitschüler nicht selten mit den Zöglingen der dortigen Jesuitenanstalten verwickelt wurden, auf den Gedanken, ob es nicht möglich sei, für die Wahrheit in der Theologie ebenso unwidersprechliche Beweise zu finden, wie in der Mathematik; und diesem Gedanken ist er sein Leben lang treu geblieben, nur dass er ihn in der Folge weiter ausdehnte. Alle Wissenschaften nach mathematischer Methode zu behandeln, alle Fragen aus deutlichen Begriffen durch regelrechte Demonstration zu entscheiden, diess ist das wissenschaftliche Ideal unseres Philosophen; und wie trocken und ermüdend, wie geistlos und oberflächlich wir seine weitschweifigen Deductionen nicht selten finden mögen: wer den damaligen Zustand der Wissenschaften und der allgemeinen Bildung unbefangen betrachtet, der wird sagen müssen: es war ein Glück für Deutschland, dass es einmal in diese trockene logische Schule genommen, dass einmal der ernstliche Versuch gemacht wurde, in allen Fächern ohne Ausnahme statt der Auktoritäten auf die Gründe, statt unklarer Vorstellungen auf scharfe und feste Begriffe zurückzugehen.

Auch die Theologie sollte sich nach Wolff's Absicht diesem Verfahren nicht entziehen. Er selbst hatte eine altväterlich religiöse Erziehung genossen; als Knabe hatte er keine Predigt versäumt und zu Hause täglich in der Bibel gelesen; er hatte sodann, wie bemerkt, Theologie studirt, und erst in reiferen Jahren den Gedanken an den Predigerberuf aufgegeben; er war in der Erfüllung seiner Religionspflichten, wie in allen Dingen, gewissenhaft und pünktlich: aus dem Jahr 1717 ist

noch ein kleines Actenstück erhalten, worin er die Einladung zur akademischen Reformationsfeier mit der Bemerkung beantwortet: er wisse nicht, ob er erscheinen könne, da er an diesem Tage das Abendmahl geniessen wolle, und sein Vorhaben nicht gern ändern möchte, er wolle es aber mit seinem Beichtvater überlegen. Gerade desshalb aber, weil er es mit der Religion nicht leicht nahm, glaubte er sich nur um so mehr verpflichtet, sein Verfahren auch auf sie anzuwenden. Theologische Erörterungen waren es ja gewesen, welche ihn zuerst veranlasst hatten, die mathematische Evidenz auch ausserhalb der Mathematik zu suchen; durch klare und unwiderlegliche Demonstration der religiösen Wahrheiten hoffte er der Religion den grössten Dienst zu leisten. Und er wollte sich hiebei so wenig, wie Leibniz, auf die sogenannte natürliche Religion beschränken: neben ihr glaubte er vielmehr auch die geoffenbarte in ihrer Geltung belassen und auch ihre Wahrheit durch zwingende Beweise darthun zu können.*) Und wirklich ist auch die wolffische Philosophie in der Folge ebenso gut für als gegen den Offenbarungsglauben gebraucht worden, und neben den rationalistischen Aufklärern, die aus ihrer Schule hervorgiengen, steht eine lange Reihe von orthodoxen Wolffianern, welche ihren Wolff so gut, wie die Früheren ihren Aristoteles, und Spätere ihren Hegel, zur Formulirung und Vertheidigung der kirchlichen Dogmatik zu gebrauchen

*) Biedermann (Deutschland im achtzehnten Jahrhundert II. S. 422 ff.) glaubt zwar bei Wolff rationalistischere Grundsätze zu finden, als bei Leibniz. Diess ist jedoch nicht richtig. In ihrem Verhältniss zum Offenbarungsglauben stimmen beide durchaus überein: auch die Stellen, welche Biedermann anführt, Verm. Ged. v. Gott u. s. w. II, 308. 343, besagen nicht, dass Gott keine Wunder thue, sondern dass die Wunder, wie diess Leibniz gelehrt hatte, von Anfang an in den Weltplan mitaufgenommen und in der Welteinrichtung präformirt seien. Ebensowenig spricht Wolff, um diess hier beiläufig zu bemerken, in den Stellen, auf welche sich Biedermann S. 425 beruft, materialistische Ansichten aus, sondern die Annahme, die er in denselben ausführt, ist die ächte cartesianisch-leibnizische Lehre von der prästabilirten Harmonie.

wussten. Selbst jener Determinismus, an dem Wolff's Zeitgenossen den meisten Anstoss nahmen, stand dieser Wendung an und für sich nicht mehr im Wege, als die calvinische Prädestinationslehre, auf die auch Wolff selbst sich (z. B. in den von Gottsched in den Beilagen zu seiner Historischen Lobschrift Wolff's S. 35 mitgetheilten Bemerkungen) zu seiner Rechtfertigung beruft. Aber der ganze Geist der wolffischen Philosophie war allerdings ein anderer, als der des herrschenden theologischen Supranaturalismus. Wer sich bemüht, die Glaubenssätze zu beweisen und zu erklären, der bemüht sich ebendamit, sie aus etwas übervernünftigem in ein Erzeugniss der Vernunft, ihren Inhalt aus etwas übernatürlichem in ein natürliches zu verwandeln; denn etwas beweisen, heisst: seine Nothwendigkeit mit Vernunftgründen darthun, etwas erklären heisst: es aus seinen natürlichen Ursachen ableiten. Hätte daher die wolffische Philosophie das herrschende System auch seinem ganzen materiellen Inhalt nach unangetastet gelassen, so setzte sie sich mit demselben schon dadurch in einen tiefgreifenden Gegensatz, dass sie beweisen wollte, was diesem System gemäss nur Sache des Glaubens sein durfte. Auch jenes konnte sie aber nicht, sobald sie folgerichtiger angewandt wurde, als diess ihr Urheber selbst gethan hatte. Jene demonstrative Methode, die alles beweisen und erklären will, hatte ja zu ihrer wesentlichen Voraussetzung die leibnizische Lehre von der Nothwendigkeit alles Geschehens, von dem unverbrüchlichen, in der ursprünglichen Welteinrichtung begründeten Causalzusammenhang aller Dinge. Dass aber mit dieser Voraussetzung das wunderbare Eingreifen einer übernatürlichen Ursächlichkeit in den Weltlauf, und ebendamit auch eine übernatürliche Offenbarung, in Wahrheit unvereinbar ist, brauche ich hier nicht noch einmal zu wiederholen. Wenn daher die orthodoxen Theologen in der wolffischen Philosophie einen gefährlichen Gegner ihres Systems sahen, so hatten sie dazu alle Ursache.

Diese Gefahr war aber für sie um so grösser, da Wolff nicht, wie Leibniz, seine Ansichten nur in einzelnen, mehr auf

die eigentlich gelehrten Kreise beschränkten Arbeiten, in Briefen und im persönlichen Verkehr mit hochstehenden Personen aussprach, sondern dieselben in systematischer Ausführung und leichtverständlicher schulmässiger Form mit der unmittelbarsten Wirkung auf die studirende Jugend und die ganze deutsche Lesewelt übertrug. Wolff war damals der beliebteste und berühmteste Universitätslehrer Deutschlands; seine Schüler rühmen die Klarheit und Ordnung seines Vortrags, die Kunst, mit der er seine Gedanken ungezwungen, als ob er sie eben erst entdeckte, zu entwickeln, sie durch Beispiele zu erläutern, auf eine ansprechende Art mitzutheilen, sie, wie Ludovici in seiner Historie der wolffischen Philosophie sagt, „durch unterstreute artige Einfälle, wohlangebrachte Gleichnisse, lustige Beispiele zu verzuckern“, allem eine praktische Nutzanwendung zu geben wusste. Nach dem Vorgang eines Thomasius bediente er sich auf dem Katheder der deutschen Sprache, und auch seine Lehrbücher schrieb er in den ersten Jahrzehenden seiner akademischen Thätigkeit fast ausschliesslich in derselben. Wir werden es nur natürlich finden können, wenn sich ein Lehrer des lebhaftesten Beifalls erfreute, der einen bedeutenden, dem Bedürfniss der damaligen Zeit so ganz entsprechenden Inhalt in so anregender und gewinnender Form mitzutheilen wusste; wir werden aber auch den Kummer begreifen, mit dem seine theologischen Collegen Lehren, die sie für verderblich und unchristlich hielten, unter den ihrer Fürsorge anvertrauten jungen Leuten trotz aller Warnungen sich immer unaufhaltsamer verbreiten sahen. Der fromme Francke hat später bezeugt, schon vor Ausbruch des Streites mit Wolff habe er die Beweise von seinen gottlosen Lehren aus dem Bekenntniss seiner Schüler in Händen gehabt, und er habe auch Wolff Vorstellungen darüber gemacht, welche gräuliche Corruption der Gemüther er an jenen gefunden; ja, er habe von den entsetzlichen Verführungen, die durch Wolff's Vorlesungen in die hallischen Anstalten eingedrungen seien, ein solches Herzeleid gehabt, dass er nachher oft nicht ohne grosse Bewegung die Stelle angesehen habe, auf der er Gott auf den

Knieen um die Erlösung von dieser grossen Macht der Finsterniss angerufen, und dass er die Erfüllung seiner Bitte lebenslang als Beispiel wunderbarer Gebetserhörung behalten werde.

Zu diesem tiefen grundsätzlichen Zwiespalt zwischen Wolff und den hallischen Theologen kamen nun aber überdiess noch, um ihn zu vergiften und zu verschärfen, persönliche Missverhältnisse. Wolff war schon damals von einem übermässigen, bei seinen rasch errungenen ungewöhnlichen Erfolgen allerdings verzeihlichen Gefühl seiner wissenschaftlichen Bedeutung erfüllt, das er auch nicht verbarg; wie er denn z. B. im Stande war, im Jahr 1724, als ihn Peter der Grosse nach Petersburg zu ziehen suchte, und seine Bedingungen etwas zu stark fand, ganz unbefangen daran zu erinnern, wie reich Aristoteles von Alexander und andere Gelehrte von anderen Fürsten belohnt worden seien, und wie wenig doch das, was diese Leute gethan haben, gegen die Ausführung des grossen Vorhabens sei, zu dem man ihn berufe.*) Ebenso wenig hielt Wolff, wie es scheint, mit seinem Urtheil über die herrschende Theologie hinter dem Berge; manche seiner Aeusserungen waren seinen theologischen Collegen hinterbracht, und bei dieser Gelegenheit wohl auch übertrieben und entstellt worden: er selbst klagt — in der von Wuttke herausgegebenen Selbstbiographie, S. 190 — über „fälschlich angebrachte Verläumdungen"; und wie empfindlich sie aufgenommen wurden, sieht man, trotz der Versicherung des Gegentheils, aus Francke's Worten: „dass er mich und Collegas auf's entsetzlichste geschmähet und verspottet hat, das ist mir wie nichts gewesen und hätte es gern gelitten". Von den hallischen Theologen war aber gerade damals, wo sie durch das Bewusstsein ihres Sieges über die altorthodoxe Parthei und ihrer sich immer mehr befestigenden kirchlichen Stellung gehoben waren, am wenigsten zu erwarten, dass sie dem Kampfe mit einem Gegner, wie Wolff, ausweichen würden. Die hervorragendsten unter

*) Briefe von Chr. Wolff (Petersb. 1860) S. 27.

denselben waren Francke und Lange. August Hermann Francke war ein Mann von inniger Frömmigkeit und höchst ehrwürdigem Charakter. Durch seine aufopfernde, von hoher Glaubenskraft getragene Thätigkeit hatte er das bewunderungswürdige Werk der Francke'schen Stiftungen zu Stande gebracht, und dadurch nicht wenig zu der Anerkennung beigetragen, welche der Pietismus in der öffentlichen Meinung erlangt hatte; sein wissenschaftlicher Gesichtskreis war aber beschränkt, und war er auch bei seiner milden und friedliebenden Gesinnung und seiner geringeren dialektischen Uebung nicht zum Wortführer in theologischen Streitigkeiten berufen, so war es doch nicht schwer, seine Theilnahme dafür zu gewinnen, wenn er das, was ihm heilig war, in Gefahr glaubte, und wenn ein streitfertigerer die Führerschaft übernahm. Einen solchen hatte nun aber Francke neben sich an seinem Collegen Joachim Lange. Dieser Theolog war bald nach Wolff, im Jahr 1709, von Berlin, wo er noch mit Spener befreundet gewesen war, als Professor nach Halle gekommen. Gelehrter als Francke, in der Schulphilosophie bewanderter und im Disputiren geübter, leidenschaftlich, rechthaberisch, rücksichtslos im Streite, war er vorzugsweise geeignet, den Pietismus, der ursprünglich aus einer Reaction gegen die unduldsame Orthodoxie entsprungen war, zu einer neuen gleich unduldsamen Orthodoxie auszubilden, und in allen Verhandlungen als der allzeit schlagfertige Vorkämpfer seiner Parthei aufzutreten. In dieser Stellung hatte er sich schon vor seiner Berufung nach Halle gegen Valentin Löscher gewendet, und die Vertheidigung der pietistischen Sache alsbald in einen Angriff auf die herrschende Theologie verwandelt; und in dem weiteren fünfzehnjährigen Streit mit diesem Gegner war er durchaus der Wortführer der Pietisten gewesen. Ein so hervorragender, in Streitigkeiten der heftigsten Art eingewohnter und in ihnen sich wohl fühlender Polemiker war ganz der Mann dazu, um auch mit Wolff anzubinden. Nun waren aber überdiess zwischen beiden auch schon verschiedene persönliche Reibungen vorgekommen, indem Wolff als Prorector bei einigen Anlässen Lange's Wün-

schen entgegengetreten war. Die Theologen ihrerseits hatten, wie diess nicht blos Wolff versichert, sondern wie es auch nach Francke's oben angeführten Aeusserungen ganz glaublich und zum Theil (vergl. Gottsched, Histor. Lobschr. Beil. S. 17, *S.*) urkundlich erwiesen ist, schon längere Zeit vor Wolff's Vorlesungen gewarnt, und denen, welche dieser Warnung nicht Folge leisteten, mit Entziehung ihrer Beneficien gedroht, so dass manche jene Vorlesungen nur heimlich zu besuchen wagten. Es war demnach sowohl durch principielle Gegensätze als durch persönliche Spannungen Zündstoff genug aufgehäuft, als zufällige Veranlassungen die verhängnissvolle Katastrophe herbeiführten.

Am 12. Juli 1721 hatte Wolff das Prorectorat an Lange zu übergeben. Für die Rede, welche er bei dieser Gelegenheit zu halten hatte, wählte er sich das Thema: über die Moralphilosophie der Chinesen. Er führte aus, dass die Chinesen, und namentlich Confucius, eine sehr reine und vorzügliche Sittenlehre gehabt haben, welche sich ohne viele Mühe auf die Principien seiner eigenen Moral zurückführen lasse; und da es ihnen nun doch andererseits, wie er behauptet, an jeder, sowohl der geoffenbarten als der natürlichen Religion fehlte, so fand er in dieser Thatsache einen merkwürdigen Beweis des Satzes, dass die Vernunft die sittlichen Wahrheiten mit ihren eigenen Kräften, und ohne Beihülfe einer höheren Offenbarung, durch die blosse Betrachtung der menschlichen Natur finden könne. Diese Rede gereichte den anwesenden Theologen zum äussersten Anstoss. Dass sich die Sittenlehre auf die blosse, sich selbst überlassene Vernunft gründen lasse, dass die Kräfte des natürlichen Menschen dafür ausreichen, dass Atheisten eine reine Moral haben können, — diese Sätze waren in ihren Augen ebenso viele verabscheuungswürdige Ketzereien; und es waren nicht blos die Hallenser, die so dachten, sondern derselben Ansicht war ohne Zweifel die Mehrzahl der damaligen Theologen. In einem Gutachten der theologischen und philosophischen Facultät zu Jena, vom 6. December 1725 (Ludovici I, 244 f.), wird es Wolff nicht als

der geringste von den siebenundzwanzig Irrthümern, die dort aufgezählt sind, vorgerückt, dass er behaupte, nicht die Atheisterei, sondern nur der Missbrauch derselben, verleite zum bösen Leben, ein Atheist könne tugendhaft leben, und es gebe ganze Völker, die keinen Gott glauben, und bei denen es doch nicht schlimmer, ja in vielen Stücken besser hergehe, als unter Christen, wie die Hottentotten, namentlich aber die alten Chinesen. Wolff freilich entgegnete in einer Anmerkung zu seiner *Oratio de Sinarum Philosophia practica* (Frankfurt 1726): er habe nicht von der theologischen oder christlichen, sondern nur von der philosophischen Tugend geredet; die Vernunft könne durch sich selbst das Rechte erkennen und ausreichende Beweggründe zu seiner Vollbringung aus unserer Natur schöpfen; diess schliesse aber nicht aus, dass die Offenbarung theils die Gewissheit, und ebendamit die Wirksamkeit der Vernunftwahrheiten verstärke, theils auch in den geoffenbarten Wahrheiten noch weitere eigenthümliche Beweggründe des sittlichen Handelns hinzufüge. Aber es begreift sich, wenn die Theologen eine Entschuldigung nicht gelten liessen, welche nur dazu dienen konnte, den ganzen Unterschied seines Standpunkts von dem ihrigen an's Licht zu stellen; um so mehr, da diese Erläuterung in seiner Rede selbst nicht ausdrücklich gegeben war. Unmittelbar nachdem Wolff die Rede gehalten hatte, brachte der Senior der theologischen Facultät, Abt Breithaupt*), dieselbe auf die Kanzel, und gleichzeitig bat sich die Facultät durch Francke als ihren Dekan von Wolff sein Manuscript aus, um ihm ihre Erinnerungen darüber collegialisch zu communiciren. Man wird es Wolff nicht verübeln können, wenn er sich wenig gutes von collegialischen Verhandlungen versprach, welche damit eröffnet wurden, dass man seinen Vortrag auf der Kanzel verschrie, und sich dann nachträglich das Manuscript desselben Vortrags von ihm erbat,

*) Welcher demnach nicht, wie Engelhardt (Val. Löscher S. 177, 1) angiebt, Halle vor Lange's Berufung i. J. 1709 verlassen hatte. Vgl. auch Joach. Langens Lebenslauf S. 82 u. a. St.

weil man dessen, was man blos gehört habe, doch nie ganz gewiss sei. Er lehnte die Auslieferung des Manuscripts in einem höflichen, aber ziemlich spitzigen Brief ab, und verwies die Theologen auf seine Bücher, wo seine Ansichten zu finden seien.

Während nun dieser Streit für den Augenblick ruhte, wurde das Zerwürfniss durch andere Vorgänge genährt. Unter Lange's Prorectorat kamen Unordnungen unter den Studenten vor, welche dieser, streng und pedantisch, wie er war, nicht mit dem richtigen Takt zu behandeln wusste; es wurden dem unbeliebten Prorector Pereats gebracht und Spottlieder auf ihn gesungen, die ihn ohne Zweifel doppelt ärgerten, weil sie mit Vivats auf seinen Vorgänger vermischt waren. Wolff's Lieblingsschüler Thümmig war Adjunct der philosophischen Facultät geworden; nachher machte ein Sohn von Lange Anspruch auf die Stelle, weil er als Magister älter sei; aber Wolff als Dekan duldete nicht, dass jener durch diesen verdrängt werde.*) Machte nun schon diess böses Blut, so wurde es Wolff natürlich noch mehr übel genommen, als sich Thümmig um eine ausserordentliche Professur, welche Lange seinem Sohn bestimmt hatte, bei der Regierung unmittelbar bewarb, und sie auch wirklich auf Wolff's Verwendung ohne vorgängige Befragung der philosophischen Facultät erhielt. Die Gegner behaupteten, diess sei gegen die Statuten der Universität, was jedoch Wolff bestreitet. Den hauptsächlichsten Anlass zum erneuerten Ausbruch des Streits gab aber eine Prüfung der wolff'schen Metaphysik, die ein hallischer Docent, M. Strähler, um den Anfang des Jahres 1723 erscheinen liess. Diese Schrift war zwar in keiner beleidigenden Form abgefasst, aber doch war sie in mehrfacher Hinsicht geeignet, Wolff zu verletzen. Während sie manche Blössen

*) Dieser Vorfall scheint der Rede über die Chinesen schon vorangegangen zu sein; vgl. Wolff's Ausführl. Antwort u. s. w. in der Sammlung: Acht neue merkwürdige Schriften, die in der Wolff'schen Philos. erregte Streitigkeit betreffend. Anno 1737. S. 40.

seiner Ansichten und Schriften nicht ohne Scharfsinn aufdeckte, hängte sie sich zugleich mit einer widerwärtigen Kleinigkeitskrämerei an einzelne Ausdrücke und unwesentliche Punkte, und trotz aller höflichen und unterwürfigen Redensarten schulmeisterte sie den berühmten Philosophen in einem Tone, an den dieser nicht gewöhnt war. Ueberdiess war aber ihr Verfasser ein früherer Schüler von Wolff, dessen er sich längere Zeit wohlwollend angenommen, und bei einigen von seinen Kindern sogar Pathenstelle übernommen hatte. Wenn ferner richtig ist, was Wolff behauptet, dass Strähler seine Schrift mit Lange's Beirath und Unterstützung, und auch mit Francke's Vorwissen, zum Druck befördert hatte, so musste ihn eine solche Verbindung des ihm früher befreundeten Schülers mit seinen ausgesprochenen Feinden nothwendig tief kränken. Auch ohne diese erschwerenden Nebenumstände erschien es aber nach damaligen Begriffen ungehörig und unschicklich, dass ein Universitätslehrer einen Collegen an derselben Universität mit Nennung seines Namens öffentlich angreife; in Halle war diess sogar durch die Universitätsstatuten ausdrücklich verboten. Wolff, welcher in diesem Punkte durchaus nicht über seiner Zeit stand, wandte sich auf Anrathen des Kanzlers der Universität mit einer Beschwerde an den akademischen Senat, und als dieser wenig Neigung zeigte, ihm zu willfahren, an die Regierung. Es wäre ohne Zweifel würdiger gewesen, diesen Schritt zu unterlassen, und Strähler's Angriff entweder zu ignoriren oder ihm mit wissenschaftlichen Waffen zu begegnen; indessen verlangte Wolff nicht, dass dem Gegner untersagt werde, seine Ansichten zu bestreiten, sondern nur, dass er dieselben nicht mit Nennung seines Namens bestreiten solle. Damit hatte er aber sein formelles Recht schwerlich überschritten; und wenn er von der akademischen Behörde an die Regierung gieng, so hatte er dabei zwar vielleicht den Fehler gemacht, dass er diess that, ohne die ausdrückliche Entscheidung der ersteren abzuwarten; dass er aber damit seine Gegner darauf hingewiesen habe, nun auch ihrerseits am Hofe gegen ihn zu arbeiten (Wuttke S. 27), kann man

nicht sagen: er hatte sich nicht an den Hof, sondern an die Regierung gewandt, er hatte den Fiscal angerufen, sie operirten durch die Adjutanten und den Hofnarren. Auf Wolff's Beschwerde erfolgte (5. April 1723) von König Friedrich Wilhelm I., welcher streng darauf hielt, keine Händel auf seinen Universitäten zu dulden, und welcher die Streitschrift eines jungen Docenten gegen einen so berühmten Professor nun vollends gegen alle Subordination fand, ein scharfes Rescript, worin Strähler bei namhafter Strafe und Verlust seiner Magisterwürde alles weitere Schreiben in dieser Sache verboten und den sämmtlichen Professoren untersagt wurde, sie in ihren Vorlesungen zu berühren. Indessen liessen sich Wolff's Gegner durch diese Niederlage nicht abschrecken. Von der theologischen und auch von der Mehrheit seiner eigenen Facultät ward eine Klagschrift beim König eingereicht, die nach Wolff's Angabe Lange mit Strähler's Unterstützung verfasst hatte, um die schweren Irrthümer des wolffischen Systems nachzuweisen. Auch dieser Schritt scheint aber zunächst keinen grossen Eindruck gemacht zu haben; wenigstens wurde die Schrift dem Angeschuldigten mit einem gnädigen Schreiben zur Beantwortung zugestellt. Man musste sich also nach weiterer Unterstützung umsehen. Und da fanden es denn die frommen Männer in Halle ganz angemessen, sich zum Sturz des gehassten Gegners eines Menschen zu bedienen, dessen Gemeinschaft jeder anständige Gelehrte, welchen die Leidenschaft nicht verblendet hatte, gemieden haben würde, auch wenn er die von Lange so lebhaft vertheidigten Ansichten über profane Scherze und weltliche Lustbarkeiten nicht theilte. Neben einigen Officieren aus der Umgebung des Königs wurde auch der bekannte Gundling, an dessen derben Spässen sich der sonst verständige und tüchtige, um sein Volk hochverdiente, aber aller feineren Bildung ermangelnde Monarch zu belustigen pflegte, von Wolff's Gegnern gewonnen, und durch dieses unsaubere Werkzeug wurde dem Könige hinterbracht, was ein Lange und Strähler vielleicht allerdings für eine richtige Consequenz des wolffischen Deter-

minismus halten mochten, was aber an sich selbst eine grobe Unwahrheit war: Wolff behaupte, wenn einer von des Königs grossen Grenadieren in Potsdam durchgehe, so habe der König kein Recht, ihn zu bestrafen, weil er ja nur gethan habe, was das Schicksal über ihn verhängte. Damit war der Fürst an seiner empfindlichsten Seite getroffen; jetzt sah er auf einmal in Wolff einen Mann, der alle Grundlagen der Ordnung im Staat und in der Armee untergrabe; und im frischen Zorn erliess er am 8. November 1723 jenen berüchtigten Cabinetsbefehl, durch welchen Wolff nicht blos entsetzt, sondern ihm auch bei Strafe des Stranges geboten wurde, binnen 48 Stunden Halle und die gesammten königlichen Lande zu räumen. Auch Thümmig wurde abgesetzt, ein Königsberger Professor Fischer des Landes verwiesen. Wolff's Professur erhielt der jüngere Lange, die ausserordentliche, welche Thümmig bekleidet hatte, bekam Strähler.*) Die Lehren, von deren Verderblichkeit man sich so plötzlich überzeugt hatte, sollten in Preussen mit Stumpf und Stiel ausgerottet werden.

Diess war mehr, als Wolff's Gegner gehofft, ja mehr, als sie gewünscht hatten. Ihre Absicht war nicht dahin gegangen, dass Wolff abgesetzt, sondern dass er mit seiner Lehrthätigkeit und seinen Schriften auf die Mathematik und die Physik eingeschränkt werde. Als statt dessen ein so weitgehender und so gewaltsamer Ausbruch des königlichen Zornes erfolgte, kamen einzelne von denen, die ihn veranlasst hatten, im ersten Augenblick kaum weniger aus der Fassung, als derjenige, welcher von demselben zunächst getroffen wurde. Francke zwar pries, wie wir bereits gehört haben, Gott für die wunderbare Erhörung seiner Gebete, und hielt am nächstfolgenden Sonntag eine Predigt über das Evangelium von der Zerstörung

*) Doch hatte Lange selbst Strähler für die ordentliche, seinen Sohn nur für die ausserordentliche vorgeschlagen. Sowohl dieser Umstand, als das sogleich anzuführende, widerlegt die Behauptung, dass Lange bei seinem Auftreten gegen Wolff von der Absicht geleitet gewesen sei, seinen Sohn an dessen Stelle zu bringen.

Jerusalems, worin von dem Wehruf über die Schwangeren und von der Flucht im Winter auf Wolff's Frau und auf die damalige Jahreszeit eine erbauliche Nutzanwendung gemacht war. Aber Lange verlor beim Eintreffen des königlichen Rescripts für drei Tage den Schlaf und die Esslust. Er fühlte wohl, welchen Nachtheil dieser Sieg der Parthei bringen müsse, die ihn mit solchen Mitteln erfochten hatte, und welches Licht auf ihn selbst, als den Vorkämpfer dieser Parthei, fallen werde. Es war daher ohne Zweifel mehr Berechnung, als christliche Feindesliebe, dass nach Einlauf des Cabinetsbefehls die Theologen selbst Wolff unter der Hand ihre Verwendung anbieten liessen. Auch Wolff fasste die Sache nicht anders auf. Er habe wohl gewusst, sagt er, und es sei ihm nachher auch von Berlin aus bestätigt worden, worauf es abgesehen gewesen sei: ihn zu einem Widerrufe zu bewegen und auf Mathematik und Physik zu beschränken. Dazu hatte er aber keine Lust, und seine persönliche Lage war auch nicht von der Art, dass sie ihm solche Zugeständnisse hätte aufdringen können. Er wies daher jenen Vorschlag mit Würde zurück, verliess Halle schon zwölf Stunden nachdem ihm der Ausweisungsbefehl zugekommen war, und begab sich vorläufig nach Kassel.

So hatten die Gegner der Philosophie für den Augenblick gesiegt. Aber ihrer Sache hätten sie keinen schlimmeren Dienst leisten können. Die brutale Vertreibung des Philosophen hatte die Wirkung, welche derartige Massregeln noch immer gehabt haben. Dieses Verfahren gegen einen der ersten Gelehrten der Zeit machte in und ausser Deutschland ein unglaubliches Aufsehen. Wer sich bisher nichts um Wolff bekümmert hatte, dessen Augen wurden jetzt gewaltsam auf ihn gezogen; seine Sache war durch die Mittel, welche man gegen sie gebraucht hatte, mit der des Fortschritts, der Aufklärung, der wissenschaftlichen Freiheit identificirt: wer sich nicht geradehin zu den Feinden der Wissenschaft, zum Anhang der Pietisten zählen lassen wollte, der musste Wolff's Parthei nehmen. Die Verhandlungen über den Inhalt, den

Werth, die Haltbarkeit, die Christlichkeit der wolffischen Philosophie kamen jetzt erst recht auf die Tagesordnung: eine Masse von Schriften für sie und gegen sie erschienen; ihr Geschichtschreiber Ludovici konnte deren (a. a. O. I, 179 ff.) schon im Jahr 1737, ohne die Lehrschriften Wolff's und seiner Schüler, über zweihundert zählen, von denen nur zwanzig Strähler's Angriff auf Wolff vorangehen. Griff doch selbst ein Schmid in Schmalkalden, Namens Joh. Val. Wagner, zur Feder, um in Druckschriften die Sache dieser Philosophie gegen Lange zu führen (a. a. O. S. 320). In diesem lebhaften und lang andauernden Streite war aber das wissenschaftliche Uebergewicht ganz unverkennbar auf Wolff's Seite. Was er wollte und lehrte, das war, auch wenn wir es nicht selten ungenügend und einseitig finden müssen, doch jedenfalls nichts willkührlich gemachtes; er hatte nicht allein die Ueberlegenheit eines klaren und festen Standpunkts und das allgemeine Recht der Vernunft, sondern auch alle Bedürfnisse seiner Zeit für sich, er hatte an allen vorwärts drängenden Kräften seine natürlichen Bundesgenossen. Die jüngere Generation stellte sich in ganz Deutschland mit Vorliebe auf seine Seite; noch ehe ein Jahrzehend seit seiner Vertreibung aus Halle verflossen war, war sein Sieg in der öffentlichen Meinung entschieden, und in der Folge beherrschte seine Philosophie die Wissenschaft und den Geschmack ihres Zeitalters ein volles Menschenalter hindurch mit einer Macht, wie sie von den späteren Systemen höchstens das kantische in ähnlicher Weise gehabt hat. Wenn die despotische Massregel gegen den Philosophen die Ausbreitung seiner Ansichten verhindern sollte, so konnte dazu kein unglücklicheres Mittel gewählt werden.

Auch persönlich hatte aber Wolff unter dem Schicksal, das ihn betroffen hatte, nicht auf die Dauer zu leiden. Schon mehrere Monate vor seinem Abgang von Halle hatte ihm der Landgraf Karl von Hessen-Kassel vortheilhafte Anerbietungen machen lassen, um ihn für die Universität Marburg zu gewinnen. Noch früher hatte Peter der Grosse, der ihn bereits im Jahr 1715 nach Russland zu ziehen gesucht hatte, die

Unterhandlungen mit ihm erneuern und ihm die Direction der neu zu errichtenden Akademie der Wissenschaften unter den günstigsten Bedingungen anbieten lassen; und nachdem sich diese Unterhandlungen längere Zeit hingezogen hatten, war Wolff nicht abgeneigt, diesem Rufe zu folgen, als die hallische Katastrophe eintrat. Auf die erste Nachricht von der letzteren dachte man in Dresden daran, sich des berühmten Gelehrten sofort für Leipzig zu versichern. Es fehlte also Wolff keinen Augenblick an der Gelegenheit zu einer neuen ehrenvollen Stellung. Indessen glaubte er jetzt von Russland absehen zu müssen, theils weil er nicht wusste, welchen Eindruck der Vorgang in Halle dort machen würde, theils weil er keinen Schritt thun wollte, der ihm als Flucht vor seinen Gegnern ausgelegt werden konnte. Von den zwei deutschen Universitäten, welche sich ihm darboten, hätte er für seine Person Leipzig vorgezogen. Aber die Unterhändler machten den Fehler, ihm zunächst ungünstigere Bedingungen anzubieten, als man ihm zu gewähren entschlossen war, und so entschied er sich für Marburg, wo er von den Studirenden mit Jubel, von den neuen Collegen freilich zunächst mit einem Protest empfangen wurde, den zwei scharfe landesherrliche Rescripte niederschlugen.

Die siebzehn Jahre, während deren Wolff an dieser Universität wirkte, sind ohne Zweifel als die glänzendste Periode anzusehen, welche dieselbe überhaupt gehabt hat. Auch er seinerseits hatte sich über die neuen Verhältnisse nicht zu beklagen. Seine Vorlesungen fanden solchen Beifall, dass hundert und mehr Zuhörer selbst auf einer so kleinen Universität, wie Marburg doch auch damals immerhin war, bei ihm etwas ganz gewöhnliches waren.*) Von seinem Fürsten und dessen Umgebungen wurde er mit einem Wohlwollen und einer Hochschätzung behandelt, die er nicht genug zu rühmen weiss. Seine ökonomische Stellung, gegen welche sich der

*) Wolff an Reinbeck in Büsching's Beiträgen zu der Lebensgesch. denkw. Pers. I, 73.

Philosoph durchaus nicht gleichgültig verhielt, war, wenn wir den Unterschied der Zeiten in Betracht ziehen, glänzend zu nennen: bei seiner Anstellung in Marburg war ihm ein Gehalt von 1000 Thalern in Geld und Naturalien ausgesetzt worden; sein Gesammteinkommen berechnet er schon im Jahr 1724 auf 2000 Thaler jährlich, obwohl er mit 500 Thalern reichlich auskommen könne; *) im Jahr 1740 sogar nach Abzug seiner Haushaltung auf 2000 Thaler; die Collegien allein, bemerkt er, ertragen ihm tausend Thaler, und könnten das doppelte ertragen, wenn er in Einforderung des Honorars weniger saumselig wäre. Zu dieser günstigen äusseren Lage kam endlich für ihn sein von Tag zu Tag steigender Ruhm und Einfluss in der wissenschaftlichen Welt, der ausserordentliche Erfolg seiner Schriften, die bewundernde Anerkennung, welche ihm nicht blos von Gelehrten, sondern auch von Fürsten und Staatsmännern, in und ausser Deutschland, in reichem Masse gezollt wurde. Die Jahre, welche Christian Wolff in Marburg zubrachte, sind im ganzen genommen vielleicht die glücklichste Zeit seines Lebens, und er selbst dachte auch zeitlebens dort zu bleiben, und wählte sich in diesem Gedanken im Jahr 1732, als ihm ein Sohn starb, an der Seite desselben in der lutherischen Kirche zu Marburg die Grabstätte für sich und seine Frau aus.

*) M. s. die 1860 von der Petersburger Academie herausgegebenen Briefe von Chr. Wolff S. 25. — So hoch, wie oben angegeben, berechnet er selbst bei Büsching a. a. O. S. 63 ff. 72, bei Wuttke S. 131 u. ö. seinen Gehalt. Das Anstellungsrescript, bei Gottsched a. a. O. S. 33 ff., nennt: 500 Thaler in Geld, 50 Scheffel Korn, 20 Viertel Gerste, 1 Viertel Erbsen, 12 Viertel Hafer, „Heidochsen 1 Stück à 25 Thaler", 10 Hämmel à 1 Goldgülden, 2 Schweine à 8 Kammergülden, $1^1/_2$ Centner Fische à 8 Thaler, 4 Ohm Wein zu 11 Thaler, 1 Mass zu 18 Thaler die Ohm, nebst freier Wohnung in dem neuen Observatorio, „wann es fertig"; zu der letzteren scheint es aber nicht gekommen zu sein, da er ihrer in den späteren Verhandlungen nie erwähnt. — Für das folgende die Belege bei Büsching a. a. O. S. 64. 72 ff. 75, und bei Wuttke S. 171. 39 ff. 52 ff.

Indessen kam doch mit der Zeit manches zusammen, was den Philosophen eine Veränderung wünschen liess. Seine Frau, eine Hallenserin, war nicht gerne in Marburg, und der Gedanke, sie, wenn er sterbe, an diesem Orte zurücklassen zu müssen, war ihm drückend. Dem einzigen Sohn, den er noch hatte, stand in Hessen der Umstand entgegen, dass er lutherischer, der Landesherr und der grösste Theil des Volks reformirter Confession war. Dieser Sohn, schreibt er, müsste nach seinem Tod in der Fremde herumirren, weil er hier wegen der Religion nichts werden könnte, als ein Advokat, der sich mit Bauernprocessen plagen müsse, wozu er ihn doch nicht gern erziehen möchte. Wolff selbst beschwerte sich, dass er in Marburg nichts haben könne, was zu physikalischen Experimenten erfordert werde; und will er diess auch unter die verborgenen Wege Gottes rechnen, die sich der Mensch gefallen lassen müsse, so werden wir es doch natürlich finden, dass er es zu ändern gewünscht hätte. Die Hauptsache war aber wohl, dass er mit seinem Verhältniss zum Hofe mit der Zeit nicht mehr recht zufrieden war. Dem Landgrafen Karl war im Jahr 1730 der König Friedrich von Schweden gefolgt, welcher das Land durch seinen Bruder Wilhelm als Statthalter regieren liess. Wiewohl es nun keiner von beiden an Aufmerksamkeiten gegen den berühmten Philosophen fehlen liess, vermisste dieser doch die Beweise persönlicher Hochschätzung, an die ihn Landgraf Karl gewöhnt hatte; er glaubte zu bemerken, dass man ihn nur um der Dienste willen schätze, die er durch seine Vorlesungen der Universität leiste, dass sein Credit bei Hofe (an dem ihm nur zu viel lag) von dem Mass seiner akademischen Arbeit abhänge. In dieser wünschte er aber nachgerade sich einige Erleichterung gönnen zu dürfen; und als sich die Hoffnung, nach Halle zurückkehren zu können, nicht erfüllen wollte, hören wir ihn (10. Juni 1733) unmuthig genug klagen: er werde sich wohl auf den hessischen Bergen zu Tode steigen und in Marburg zu Tode arbeiten müssen. Ja er war 1740 bereits auf dem Punkte, einen Ruf

nach Utrecht anzunehmen, als ihn ein unvorhergesehenes Ereigniss auf die für ihn erfreulichste Weise in die frühere Heimath zurückführte.

Bei Friedrich Wilhelm von Preussen hatte die üble Meinung von Wolff, welche ihm 1723 seinen Cabinetsbefehl diktirt hatte, noch längere Zeit angehalten. Noch im Jahr 1727 waren Wolff's metaphysische und moralische Schriften ausdrücklich unter die atheistischen Bücher gestellt worden, deren Druck und Verkauf der König bei lebenslänglicher Karrenstrafe verboten hatte, und es war streng untersagt worden, über dieselben zu lesen. Aber trotz dieses Verbots wurde nicht allein an den preussischen Universitäten wolffische Philosophie vorgetragen, sondern auch in der nächsten Umgebung des Königs hatte dieselbe höchst einflussreiche Gönner, wie den Fürsten von Anhalt-Dessau, den Feldmarschall von Grumbkow, den Staatsminister von Cocceji, zu denen in der Folge der frühere sächsische Minister Christoph von Manteuffel, einer von Wolff's begeistertsten Verehrern, hinzukam; vor allen andern war es aber der Hofprediger Reinbeck, ein treuer Anhänger Wolff's, der schon früher das gewaltsame Verfahren gegen ihn zu verhindern gesucht hatte, und der auch jetzt das meiste zur Umstimmung des Königs beitrug. Durch diese Männer liess sich der Fürst überzeugen, dass man ihn früher über Wolff getäuscht habe, und dass dieser Philosoph, weit entfernt, religions- und sittengefährliche Lehren vorzutragen, vielmehr jeder preussischen Universität von höchstem Nutzen sein würde. Diese Sinnesänderung des Königs war so vollständig, dass er Wolff schon im Jahr 1733 den Antrag machen liess, als Vicekanzler unter günstigen Bedingungen nach Halle zurückzukehren. Indessen lehnte Wolff diesen Ruf ab, wie er auch auf die Anträge, welche ihm gleichzeitig durch den Freiherrn von Münchhausen gemacht wurden, um ihn für die neu zu gründende Universität Göttingen zu gewinnen, nicht eingieng. Er war wohl damals Marburgs doch noch nicht so überdrüssig, wie später, und der Gesinnung des Königs noch

nicht so sicher, um nicht einen neuen Umschlag in derselben zu befürchten. Wirklich gab sich auch Lange alle Mühe, einen solchen herbeizuführen; aber sein Angriff wurde von Wolff's Freunden so vollständig abgeschlagen, dass statt dessen Wolff's früher so streng verbotene Schriften den Candidaten der Theologie ausdrücklich empfohlen wurden, nachdem ihr Verfasser dem Könige den zweiten Band seiner *philosophia practica universalis* gewidmet hatte. Auch den Gedanken, ihn nach Preussen zu ziehen, gab der König nicht auf. Aber doch fürchtete er nach diesem neuen Beweis von der Unversöhnlichkeit der hallischen Theologen, in Halle „würden sich die Kerls gleich wieder bei die Köpfe kriegen;" und da überdiess für Halle eben kein Gehalt flüssig war, liess er ihm jetzt (1739) eine Stelle in Frankfurt a. d. O. anbieten. Wolff war anfangs nicht abgeneigt, diesem Antrag zu folgen; aber diessmal riethen ihm seine Berliner Freunde selbst ab, wie sie ihm denn überhaupt nicht verbargen, dass es auch jetzt mit Friedrich Wilhelm's Bemühungen für die Wissenschaft nicht so glänzend aussehe, und dass dieser seinem despotischen Verfahren gegen seine Universitäten nicht so vollständig entsagt habe, wie es Wolff aus der Ferne scheinen mochte; und in der That, wenn man sich erinnerte, dass er noch vor wenigen Jahren seinen Spassmacher, den Hofrath Morgenstern, zu Frankfurt in seiner Gegenwart eine possenhafte Disputation hatte halten lassen, und die Professoren gezwungen hatte, sich bei dieser Unwürdigkeit zu betheiligen, so konnte man sich von seiner Achtung vor der Wissenschaft unmöglich einen hohen Begriff bilden. So zogen sich denn die Unterhandlungen in die Länge, und Wolff war, wie bemerkt, schon im Begriff, Deutschland zu verlassen, als Friedrich Wilhelm I. unvermuthet, nach kurzer Krankheit, den 1. Juni 1740 starb. Sein grosser Nachfolger war ein eifriger Leser und Verehrer der wolffischen Schriften, und er liess es eine seiner ersten Regentenhandlungen sein, diesen Philosophen für das Unrecht

zu entschädigen, welches ihm früher in Preussen widerfahren war. Erst vor wenigen Tagen hatte er, noch als Kronprinz, die Widmung von Wolff's Naturrecht mit einem äusserst schmeichelhaften Schreiben erwiedert: schon den 6. Juni erfolgte der Befehl an Reinbeck, sich um Wolff Mühe zu geben. „Denn ein Mensch, der die Wahrheit suche und sie liebe, müsse unter aller menschlichen Gesellschaft werth gehalten werden.“ Dass Wolff einer solchen Aufforderung Folge leisten werde, war nicht zu bezweifeln. Einige Schwierigkeit machte es nur, dass der König ihn in Berlin bei der Akademie anzustellen wünschte. Dazu wollte sich aber Wolff, in richtiger Würdigung der Verhältnisse und seiner eigenen Begabung, nicht verstehen, und so gab denn Friedrich vorläufig nach, und genehmigte (4. Aug. 1740) seine Berufung nach Halle, als erster Professor des Naturrechts und der Mathematik, Vicekanzler und Geheimerath, mit einem Gehalte von 2000 Thalern. Die Entlassung von seiner bisherigen Stelle brachte noch eine Verzögerung, so dass Wolff erst am 30. November 1740 Marburg verliess und am 6. December in Halle eintraf. Mit den lebhaftesten Beweisen der Dankbarkeit und Verehrung wurde er aus seinem bisherigen Wirkungskreis entlassen, mit fürstlichen Ehren in dem neuen empfangen. Und diese Ehrenrettung der Philosophie verdiente es, dass sie so gefeiert wurde. Wolff selbst zwar machte bald die Erfahrung, dass es dem zweiundsechzigjährigen nicht möglich sei, für seine akademische Wirksamkeit sich mit alternden Kräften den Boden zurückzuerobern, von dem rohe Gewalt den fünfundvierzigjährigen verdrängt hatte; und aller Ruhm und alle Ehren, die noch 14 Jahre lang sein Haupt schmückten, konnten ihn für das schmerzliche dieser Erfahrung nicht entschädigen. Aber für die Sache der Philosophie war Wolff's Rückkehr nach Halle ein glänzender Triumph, und den Mächtigen der Erde kann sie zur augenfälligen Bestätigung der Wahrheit dienen, die sich immer auf's neue bewährt, und immer auf's neue verkannt wird:

dass es nichts hilft, den Bedürfnissen der Zeiten und der Völker sich gewaltsam entgegenzustemmen, dass das irrige und verkehrte, an dem es freilich auch auf dem wissenschaftlichen Gebiete nie fehlen wird, nur durch die bessere Einsicht selbst, nicht durch Lehrverbote, Verfolgung und Zurücksetzung widerlegt wird, und dass der Geist der Geschichte noch immer die Werkzeuge gefunden hat, durch welche er alles, was in der rastlos fortschreitenden Entwickelung der Menschheit begründet war, unfehlbar und zur rechten Zeit durchsetzte.

7.

Johann Gottlieb Fichte als Politiker.

Die Geschichte der letzten Jahrhunderte ist verhältnissmässig arm an Männern von jener Art, wie sie das klassische Alterthum immerhin weit häufiger aufzuweisen hat: an wissenschaftlichen Grössen, welche zugleich durch die Kraft und Tüchtigkeit ihres Charakters eine hervorragende Stellung einnehmen und auf weitere Kreise nachhaltig eingewirkt haben; und es gilt diess von dem deutschen so sehr als von irgend einem unter den grossen neueren Kulturvölkern. In den Helden der Reformation freilich haben wir die tiefste Verschmelzung deutschen Geistes mit deutscher Gemüths- und Willenskraft zu bewundern; aber durchgehen wir die Reihen der nachfolgenden Gelehrten, Theologen und Philosophen, wie wenige sind doch darunter, aus deren Leben und Schriften uns das Bild einer über das gewöhnliche Mass hinausreichenden Persönlichkeit, eines grossartigen praktischen Wirkens entgegenträte! Rechtschaffenheit, Redlichkeit, Ehrenhaftigkeit finden wir bei der Mehrzahl wenigstens von denen, welche nicht blos für gelehrte Handwerker, sondern für wirkliche Meister und Vertreter der deutschen Wissenschaft gelten können; persönliche Liebenswürdigkeit, ächte Humanität, alle Tugenden des Privatlebens bei vielen; nicht selten endlich eine bewunderungswürdige Unverdrossenheit und Ausdauer, eine Hingebung an den inneren Beruf, die sich durch keine

Schwierigkeiten und Entbehrungen zurückschrecken lässt, eine muthige, rücksichtslose Wahrheitsliebe, kurz alle die Charaktereigenschaften, welche der wissenschaftlichen Thätigkeit unmittelbar zu gute kommen und ihre Erfolge bedingen. Nur Eines fehlt den meisten: der frische Blick in das Leben, der Sinn für praktisches Wirken, jene Energie des sittlichen Triebes, welche sich nie beim blossen Wissen beruhigt, für welche sich jede Erkenntniss unmittelbar in einen Grundsatz und jeder Grundsatz in ein Wollen umsetzt. Dieser Mangel ist allerdings theils aus den allgemeinen Verhältnissen der neueren Zeit theils aus den besonderen unseres Volkes wohl zu begreifen: denn je reicher die theoretische Thätigkeit sich entwickelt. je vollständiger nicht nur die Wissenschaft überhaupt, sondern irgend ein Bruchtheil der Wissenschaft die Kraft des Einzelnen in Anspruch nimmt, um so schwerer lässt sich die Einseitigkeit des blossen Gelehrten vermeiden; und je weniger (wie diess bei uns bis vor kurzem der Fall war) die staatlichen Zustände eines Volkes zur Betheiligung an dem Gemeinleben Aufforderung und Gelegenheit bieten, um so sicherer wird in den meisten die Fähigkeit und der Trieb, in's grosse zu wirken, verkümmern, und statt der politischen Tugend, die in einem lebensvollen Gemeinwesen jedem tüchtigen Menschen sich ebenso naturgemäss anbildet, wie die Sprache und Sitte seines Volkes, wird auch den Besten in der Regel nur jene Lauterkeit und Rechtschaffenheit des persönlichen Charakters möglich sein, welche an sich selbst freilich unschätzbar ist und die innere Wurzel jedes sittlich gesunden Volkslebens bildet, welche aber doch nie wirklich ersetzen kann, was dem Volksganzen an politischer Grösse, und jedem Einzelnen an der aus ihr hervorquellenden Kräftigung abgeht. Nur um so mehr verdienen aber diejenigen unseren Dank und unsere Bewunderung, welche durch ihr Beispiel gezeigt haben, dass dieser Bann sich durchbrechen lässt, und dass die durchschlagendste Kraft des sittlichen Wollens mit einer gleich hohen Kraft des wissenschaftlichen Denkens, eine die andere tragend, in Einem und demselben Geiste zusammen sein kann; und selbst wenn

sich daran die weitere Bemerkung anknüpfen sollte, dass in einer solchen Vereinigung jede von beiden Eigenschaften auch an den Einseitigkeiten und Schroffheiten der anderen naturgemäss theilnehme, würde uns diess an der Bedeutung der Männer, in denen sie uns zur Anschauung kommt, nicht irre machen dürfen.

Diese Verbindung wissenschaftlicher und sittlicher Grösse und der dadurch bedingte allseitig anregende, den Willen und den Verstand mit überlegener Kraft beherrschende Einfluss auf seine Umgebung ist es nun gerade, wodurch Johann Gottlieb Fichte als eine so eigenthümliche und fast einzige Erscheinung unter den deutschen Gelehrten dasteht. Er selbst hat seinen Namen zunächst in die Geschichte der Philosophie mit unvertilgbaren Zügen eingeschrieben; und der Gelehrte wird immer zuerst an diese Seite seiner Leistungen denken, wenn von Fichte die Rede ist. Aber für seine Zeit noch viel wichtiger und an unmittelbarer Wirkung auf das Ganze noch weit ergiebiger war die Thätigkeit, durch welche er sich an dem sittlichen und politischen Leben unseres Volkes, an der Kräftigung des Nationalgeistes, an der Erhebung Deutschlands aus tiefem Falle betheiligt hat, und vielleicht noch anziehender, als für den Philosophen der Denker, ist für den Menschenkenner der Mann, für welchen seine Wissenschaft selbst nur der Ausdruck und der geistige Rückhalt eines Charakters war, den wir den besten aller Zeiten unbedenklich an die Seite setzen dürfen. Es ist eine lohnende Aufgabe, diesen Charakter in der Einheit seines Wesens darzustellen, in der Grundrichtung und in den Umwandlungen seiner philosophischen Ueberzeugung, in seinen politischen, socialen und religiösen Bestrebungen, in seinem öffentlichen und seinem Privatleben uns die Entwicklung und Erscheinung Einer und derselben in Einem Gusse geformten Persönlichkeit zu schildern. Die nachstehenden Blätter jedoch beabsichtigen nur einen Beitrag für eine solche umfassendere Arbeit, indem sie Fichte's politische Theorie nach ihren verschiedenen Phasen

in ihrem Zusammenhang mit dem Ganzen seiner Philosophie übersichtlich darzustellen versuchen.

Werfen wir zuerst einen raschen Blick auf den Mann selbst und auf die Zeit, die ihn hervorgebracht hat. Die Natur hatte Fichte, nach allem, was wir von ihm wissen, zwar nicht mit sehr glänzenden, aber mit höchst tüchtigen Anlagen ausgestattet, und die ersten Umgebungen seiner Kindheit hatten ihre naturgemässe Entwicklung begünstigt. Schon als Knabe zeichnete er sich durch einen lebendigen Geist, eine ungewöhnliche Auffassungskraft, ein vortreffliches Gedächtniss, einen scharfen und klaren Verstand aus. Frühe äusserte sich bei ihm die Neigung zu einsamem Nachsinnen und in sich gekehrter Selbstbetrachtung. Ein offener und gerader, einfacher und genügsamer Sinn, ein kräftig und fest angelegter Wille, ein redliches frommes Gemüth war die Ausrüstung, mit welcher ihn das väterliche Haus zum Gang durch's Leben entliess. Wechselnde Schicksale zeitigten seinen Charakter; Noth und Entbehrung, die Schule tüchtiger Männer, blieb dem unbemittelten Sohn eines Dorfhandwerkers nicht erspart; er lernte bei Zeiten seine Ueberzeugung sich selbst suchen, standhaft für sie eintreten, um ihretwillen Zurücksetzung erdulden. In dieser Kunst hat ihn auch sein späteres Leben immer wieder geübt: als er seine Stelle in Jena daransetzte um seiner wissenschaftlichen Unabhängigkeit nichts zu vergeben, als er in der Folge zu Berlin mitten unter den feindlichen Waffen seine begeisternden Reden an die deutsche Nation hielt, da hatte der Mann nur zu bewähren, was der Jüngling gelernt hatte. Auch sein Studium diente ihm, wie es soll, zur Bildung des Willens nicht minder, als des Verstandes: durch die Klarheit seines Erkennens wollte er die Kraft und die folgerichtige Sicherheit des Handelns erringen; das Theoretische und das Praktische war ihm in seinem tiefsten Grund Ein und dasselbe, und er wusste sich keinen wahrhaften Fortschritt nach der einen Seite ohne den entsprechenden auf der andern zu denken. Das letzte Ziel seines Strebens ist die sittliche Befreiung des Menschen durch die Wahrheit. Auf die Macht der Wahrheit

vertraut er unbedingt; wo nur die rechte Erkenntniss sei, glaubt er, da müsse das richtige Handeln sich nothwendig von selbst einstellen; und wie er es als die erste Bedingung aller ächten Sittlichkeit betrachtet, dass der Mensch sich der Wahrheit ohne Winkelzüge und Vorbehalt hingebe, so ist ihm andererseits die Wahrheit nicht blos eine Sache des Verstandes oder gar des Gedächtnisses, sondern eine belebende Kraft, welche man sich nur in der lebendigsten Selbstthätigkeit aneignen, nur in unausgesetzter sittlicher Arbeit bewahren kann. Nichts weiss er sich weniger zu denken, als einen müssigen Besitz des Wissens, oder eine solche Ueberlieferung desselben, bei der es als ein fertiges von Hand zu Hand gienge: der Mensch besitzt nach ihm die Wahrheit nur, indem er sie sucht, indem er sie immer neu aus sich erzeugt, und wenn es möglich wäre, beides zu trennen, so würde er, wie Lessing, das Suchen ohne Besitz einem Besitz ohne fortwährendes Suchen unbedingt vorziehen. Auf dieser geistigen Lebendigkeit vor allem beruht der ausserordentliche Erfolg, welchen Fichte als Lehrer gehabt hat: er will sein Wissen nicht als eine ausgeprägte Münze weiter geben, sondern in seiner Rede selbst neu erzeugen; seine Vorträge sind nicht Monologe, denen man zuhören kann, oder nicht, sondern ein fortwährendes Zwiegespräch des Philosophen mit sich selbst, in welches er den Zuhörer unwillkührlich mit hereinzieht; dieser soll nicht die Resultate der Forschung in gutem Glauben von dem Lehrer annehmen, sondern die Kunst des Forschens gemeinschaftlich mit ihm üben und lernen, er soll in die Werkstätte seiner Gedanken hineinsehen, und die Arbeit des Meisters in geistiger Selbstthätigkeit nachbilden. Und weil so sein Erkennen ein lebendiges ist, so ist es auch immer auf's Leben bezogen; denn ein Wissen, welches nur in kräftigem Wollen ergriffen und behauptet werden kann, wird sich, seinem natürlichen Zug folgend, immer dem Gebiete der Willensthätigkeit mit Vorliebe zuwenden. Wer es daher nicht vorher wüsste, dem würde schon Fichte's wissenschaftlicher und persönlicher Charakter dafür bürgen, dass er die Fragen des Rechts und des Staatslebens nicht

vernachlässigt, und dass er auch auf diesem Felde den leitenden Gedanken seines Lebens, die Idee der sittlichen Freiheit, durchgeführt haben werde. Auch das aber könnte ein solcher, falls ihm die Eigenthümlichkeit des Philosophen näher bekannt wäre, zum voraus vermuthen, dass es bei diesem Bestreben nicht ohne manche Schroffheit und Härte, nicht ohne befremdende Paradoxieen, nicht ohne die Gewaltsamkeit des Idealisten abgegangen sei, der die Wirklichkeit seinen Gedanken unterwerfen, nicht diese von jener empfangen will. Was von allen Dingen das schwerste ist, die Entschiedenheit der eigenen Ueberzeugung mit der Anerkennung einer fremden, die Festigkeit der Grundsätze mit der Berücksichtigung der Verhältnisse, die Idealität des Philosophen mit dem praktischen Blicke des Weltmanns in's Gleichgewicht zu setzen, das musste einem Charakter, wie Fichte, doppelt schwer werden. Sein Vertrauen zu seiner Wissenschaft ist nicht frei von Selbstüberhebung, seine Kühnheit überspringt nicht selten die Schranken, welche Natur und Geschichte der Macht des Menschen gesetzt haben; weil er nur die Wahrheit zu suchen sich bewusst ist, so zweifelt er auch nicht, dass das, was er findet, unumstösslich wahr sei, dass alle denkenden Menschen zu seiner Anerkennung gezwungen werden können; er *fragt* nicht nach der Möglichkeit dessen, was ihm gut und zweckmässig scheint, sondern er *fordert* sie; er schliesst: diess ist nothwendig, also muss es irgend einmal wirklich werden, diess ist von uns als nothwendig erkannt, also müssen wir an seine Verwirklichung alles setzen. Für eine Zeit, die aus der Erschlaffung herausgerissen werden muss, die zu einem Verzweiflungskampf um die höchsten Güter Antriebe und Kraft braucht, für eine solche Zeit sind so rücksichtslose, nicht rechts noch links blickende Charaktere unbezahlbar, wie sie ihrerseits umgekehrt dieser Zeit bedürfen, um ihre ganze Grösse zu entfalten; mit der ungestümen Kraft ein gleiches Mass abwägender Besonnenheit, mit der Kühnheit des Idealisten die Umsicht des Staatsmanns zu verbinden, ist nur wenigen Lieblingen der Gottheit verliehen.

Dem Charakter, den wir soeben geschildert haben, brachte nun seine Zeit die ergiebigsten Stoffe, die fruchtbarsten Anregungen entgegen. Fichte's Jugend fällt in den Zeitraum, welchen für Deutschland Friedrich der Grosse und Joseph II. bezeichnen. Klopstock stand damals auf dem Gipfel seines Ruhmes, Herder und Goethe traten ihm eben zur Seite; an Lessing's Kämpfen für die Geistesfreiheit hat sich in Fichte der verwandte Sinn zuerst entzündet. Während er in Jena Theologie studirte, lehrte in Halle Semler, das Haupt der kritischen Schule. Um dieselbe Zeit (1781) liess Kant das Werk ausgehen, welches der Philosophie eine neue Gestalt zu geben bestimmt war: die Kritik der reinen Vernunft. In dem gleichen Jahre kündigte Schiller in den Räubern der Welt das neue Gestirn an, welches zunächst wie ein drohender Komet am deutschen Dichterhimmel aufstieg. In Fichte's Geburtsjahr, 1762, war Rousseau's „Gesellschaftsvertrag“, diese Weissagung der französischen Revolution, erschienen. Als er 12 Jahre alt war, begann, als er 21 zählte, endigte der nordamerikanische Unabhängigkeitskrieg. Sein männliches Alter fällt in die Jahre zwischen dem Anfang der Staatsumwälzung in Frankreich und den deutschen Befreiungskämpfen. Es bedarf nur eines flüchtigen Blickes auf diese Daten, um uns die Zeit zu vergegenwärtigen, aus der Fichte hervorgieng, dieses vorwärts drängende freiheitsdurstige Geschlecht, mit seinem Misstrauen gegen alle Ueberlieferungen und Auktoritäten, mit seinem Eifer für Aufklärung, Weltverbesserung und Menschenbeglückung, mit seinen kühnen Entwürfen und seinen erbärmlichen Zuständen, mit seinem redlichen und ernsten, oft aber auch so unerfahrenen und nebelhaften Enthusiasmus, mit den seltenen, in solcher Vereinigung nie dagewesenen Kräften, über die es zu verfügen, den grossen Aufgaben, die es zu lösen, den ungemeinen Hindernissen, die es zu überwinden hatte.

Für eine Natur, wie Fichte, verstand es sich von selbst, dass er sich in einer solchen Zeit nur auf die Seite des entschiedensten Fortschritts stellen konnte. Aber weil er nicht

blos ein freier, sondern zugleich ein wissenschaftlicher Kopf war, so war es nicht minder nothwendig für ihn, dass er den Fortschritt und die Freiheit zunächst in der Wissenschaft, in der Philosophie suchte. Ihr warf er sich mit Zurücksetzung seiner theologischen Fachstudien in die Arme. Aber auch hier war es immer nur das grosse und durchgreifende, was ihn anzog. Der erste Führer, dessen Leitung er sich überliess, war Spinoza. Das festgefugte, in grossem Sinn entworfene System dieses Denkers (dessen Lehren er sich aber doch nur mit gewissen, ihm von Lessing und Leibniz an die Hand gegebenen Modificationen anzueignen wusste), musste seinem klaren, nach Einheit und Folgerichtigkeit strebenden Geiste zusagen; die Rücksichtslosigkeit, mit der jener das Einzelwesen dem Ganzen zum Opfer brachte, stimmte zu der Gediegenheit und Ganzheit seines eigenen Wesens; die uneigennützige Hingebung des jüdischen Philosophen an die Gottheit, die klassische Selbstlosigkeit seines Denkens, die hohe Reinheit seiner Moral musste für ihn einnehmen. Und die Spuren dieses Einflusses lassen sich auch später, und in allen Wendungen der fichte'schen Lehre, deutlich erkennen. Aber Eines fehlte ihm bei Spinoza, dessen er vor allem bedurfte: die Freiheit. In jenem pantheistischen Systeme, wo sich alles mit mathematischer Nothwendigkeit aus Einem obersten Grund entwickeln soll, fand die freie Selbstbestimmung keinen Raum. So liess Spinoza eines seiner tiefsten Bedürfnisse unbefriedigt. Eben diesem Bedürfniss kam aber die Lehre auf's vollständigste entgegen, welche damals von Königsberg aus ihren Eroberungszug durch die wissenschaftliche Welt begann, die kantische Philosophie. Und nicht allein dieses: Kant hatte alle Standpunkte und Ergebnisse der philosophischen Entwicklung seit einem Jahrhundert mit genialem Geiste zusammengefasst, um sie durch einander theils zu ergänzen theils zu vernichten; er hatte eine radikale Umwälzung des philosophischen Bewusstseins nicht blos gefordert, sondern in gründlicher, durch langjährige Gedankenarbeit gereifter Forschung vollzogen; und indem er so aus der bisherigen Philosophie das

Resultat zog, und sie eben dadurch auf einen neuen Standpunkt erhob, stellte er zugleich allen Bedürfnissen und Bestrebungen seiner Zeitgenossen, ihrem ganzen Neuerungs- und Verbesserungsdrange, die vollständigste wissenschaftliche Befriedigung in Aussicht. Die Herrschaft seines Systems konnte in jener Zeit nicht ausbleiben, weil dieses System eben nur in Gedankenform aussprach, was die Zeit selbst im innersten bewegte. Das Losungswort der Zeit war die Aufklärung: der Mensch soll nichts für wahr halten, von dessen Wahrheit er sich nicht durch eigene Prüfung überzeugt hat. Das gleiche verlangt Kant in der gründlichsten Weise für die Philosophie: wir sollen keine Vorstellung annehmen, deren Ursprung wir nicht geprüft, wir sollen den Aussprüchen unserer eigenen Vernunft keinen Glauben schenken, ehe wir die Natur unseres Erkenntnissvermögens untersucht, seine Tragweite und seine Grenzen festgestellt haben. Der Drang der Zeit gieng auf freie Selbstbestimmung in allen Gebieten: keine wissenschaftliche, religiöse oder politische Auktorität sollte anerkannt werden, ehe der Anerkennende selbst ihr die Vollmacht ausgestellt hatte, keine Ordnung geduldet, welche die Gesellschaft sich nicht frei gegeben hatte. Kant sagt uns, dass eben dieses das allgemeinste Gesetz unserer Natur sei; dass alles, was in unser Bewusstsein eintritt, die ganze Erscheinungswelt, nur durch uns selbst, durch die eigene Thätigkeit des anschauenden und begreifenden Geistes die Gestalt erhalte, in der es sich uns darstellt. Die Zeit begehrte ein klares, begreifliches, praktisch nutzbares Wissen, sie wollte von unverstandenen Dogmen, von einer unfruchtbaren Metaphysik nichts hören. Kant leistete ihr den Dienst, diesen Hang theoretisch zu rechtfertigen; alle Metaphysik, erklärte er, ist Träumerei, alle angeblichen Belehrungen über die übersinnliche Welt sind eine Täuschung; unser Wissen erhält seinen Inhalt nur aus der Erfahrung, die Erfahrung aber beruht auf der Wahrnehmung, und wahrnehmen können wir nur in den Formen, an welche die Natur unser Wahrnehmungsvermögen geknüpft hat: die Dinge sind uns immer nur in sinnlicher Form, nur als Er-

scheinungen gegeben, von dem Ding an sich können wir nichts wissen. Der Ruf der Zeit galt der Freiheit. Kant erkannte im freien Willen das eigentliche Wesen des Menschen, das einzige, was ihm die übersinnliche Welt aufschliesse, was ihm das Dasein eines Gottes und die Fortdauer nach dem Tode verbürge; nach allgemein gültigen Freiheitsgesetzen, nicht nach sinnlichen Antrieben zu handeln, aus seiner Vernunft heraus sich selbst zu bestimmen, nicht von der Naturgewalt der niederen Triebe sich bestimmen zu lassen, darin besteht nach ihm einzig und allein seine Aufgabe und seine Würde. Es begreift sich, wenn ein solches System einen Fichte so gewaltig ergriff, dass er sich ihm bald gänzlich in die Arme warf; und auch später noch, als er sich in mancher Beziehung andere Wege gesucht hatte und bei seinen Zeitgenossen sogar in den Ruf des Mysticismus gekommen war, hegte er gegen den Urheber desselben eine solche Verehrung, dass er in einer Vorlesung aus seinem letzten Lebensjahr (Werke IV, 570) die Weissagung über den Geist, der in alle Wahrheit leite, nach seiner keck umdeutenden Weise, durch keinen anderen vollkommener, als durch Kant, erfüllt findet. Zugleich begreift es sich aber auch, dass Fichte nicht allzu lange bei Kant stehen blieb, sondern bald eine Vollendung der Philosophie suchte, zu welcher Kant den Grund gelegt hatte. Kant hatte gezeigt, dass die Dinge uns nur so erscheinen, wie sie uns nach der Natur unseres Erkenntnissvermögens erscheinen müssen; aber dass es wirklich von uns verschiedene Dinge seien, die uns erscheinen, dass unseren Vorstellungen von der Aussenwelt etwas reales zu Grunde liege, hatte er nicht bezweifelt. Aber mit welchem Rechte, fragt Fichte, sollen wir diess voraussetzen? Wenn wir nicht wissen können, was die Dinge an sich, ausser unserer Vorstellung, sind, woher können wir wissen, dass solche Dinge an sich sind? Gegeben sind uns nur unsere Vorstellungen, d. h. nur gewisse Bestimmungen unseres Bewusstseins; wie sollen wir von diesem rein innerlichen zu einem äusseren, einer von unserem Vorstellen unabhängigen Welt kommen, wie könnte uns eine solche ihr Dasein

beweisen? Sie beweise es uns, hatte Kant gesagt, durch die Thatsache, dass sich unsere Wahrnehmungen uns unwillkührlich, als ein gegebenes, aufdrängen. Allein diese Thatsache, antwortet Fichte, erlaubt auch eine andere Erklärung. Warum könnte nicht die Nothwendigkeit, welche jene Vorstellungen uns aufdrängt, welche sie uns als ein gegebenes erscheinen lässt, in unserer eigenen Natur liegen? Ja muss sie nicht in ihr und in ihr allein liegen, wenn die Grundeigenthümlichkeit unseres Wesens, die Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit, gewahrt sein soll? Kann etwas in uns und für uns sein, was nicht durch uns gesetzt wäre? Wagen wir also den letzten vollendenden Schritt, lassen wir die Voraussetzung eines von uns selbst verschiedenen Dinges ganz fallen, begreifen wir alle unsere Vorstellungen als Erzeugnisse unseres eigenen Geistes, erkennen wir in allem Wirklichen nur die Erscheinung des Ich, welches die Dinge als die Bedingung seines Selbstbewusstseins selbst hervorbringt, eben desshalb aber mit seiner unendlichen schöpferischen Kraft über alles Gegebene übergreift, und sich in freiem sittlichem Handeln als die Macht über die Dinge bethätigt. Durch solche Gedanken wurde der kantische Kriticismus von Fichte überschritten und zu einem kühnen und schroffen Idealismus fortgebildet, — so kühn und schroff, dass er selbst es auf dieser kahlen Höhe nicht für die Dauer aushielt, ohne zu schwindeln. Nachdem er jenen Idealismus etwa acht Jahre mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens vertreten hatte, begann er ihn wesentlich umzugestalten. Hatte er bisher ohne genauere Bestimmung von dem Ich geredet, welches die ganze Welt als seine Erscheinung erzeuge, so fasste er jetzt die Frage schärfer in's Auge, wie sich jenes unendliche Ich zu dem „empirischen Ich", zu der Einzelpersönlichkeit verhalte, welche in einen bestimmten Punkt des Raumes und der Zeit gestellt, diese Welt als Bedingung ihres eigenen Daseins vorfindet; und bald überzeugte er sich, dass jener Grund aller Erscheinung nicht Ich zu nennen sei, dass er vielmehr als das Urwesen, oder die Gottheit, dem Gegensatz von Ich und Nichtich, von Subjekt und

Objekt, schlechthin vorangehe. Aber wie er selbst niemals zugegeben hat, dass er damit seinem früheren Standpunkt untreu geworden sei, so ist auch wirklich diese Aenderung seines Systems, wenn man genauer zusieht, doch nicht so durchgreifend, als man zunächst glauben möchte. Denn fortwährend hielt er daran fest, dass die Aussenwelt nur im Wissen und für das Wissen Realität habe, dass der religiösen und philosophischen Weltbetrachtung Gott allein für ein Wirkliches, alles andere, ausser Gott, in seiner Besonderheit gar nicht als ein Seiendes gelten könne; womit zwar die Gottheit an die Stelle des unendlichen Ich gesetzt, aber nach wie vor der Eine unendliche Geist für das einzig reale erklärt war. Fortwährend hatte er daher auch keinen Sinn für die Natur und die Naturforschung, sondern als die einzige wahrhafte Offenbarung des Ewigen erschien ihm das geistige und sittliche Leben des Menschen; und wenn er dieses jetzt auf den Gedanken der Gottheit und die religiöse Hingebung an die Gottheit gründen will, so liegt doch auch diess von seinen früheren Grundsätzen nicht so weit ab: hier und dort ist die Forderung doch immer die, dass der Mensch handle, und dass er aus der Erkenntniss seines ewigen Wesens heraus handle.

Ich durfte diese Auseinandersetzung über Fichte's philosophisches System nicht umgehen, weil erst von hier aus auf seine politischen Ideen das volle Licht fällt. Ist der Geist die schöpferische Macht, welche die Erscheinung hervorbringt, so muss er sich als solche auch in der äusseren Erscheinung bewähren; ist die freie That das erste und letzte, aus dem selbst die Natur stammt, so wird noch viel mehr verlangt werden müssen, dass der Mensch seine sittliche Welt mit Freiheit sich selbst schaffe. Die Sittlichkeit wird auf diesem Standpunkt nicht in der Zurückziehung aus der Sinnenwelt gesucht werden können, sondern in ihrer Beherrschung durch die Freiheit; das sittliche Streben wird sich nicht auf das Innere des Menschen beschränken, in der sittlichen Idee wird unmittelbar der Trieb liegen, sich auszubreiten und in der Welt durchzusetzen; und je höher nun hier die Ansprüche

gespannt sind, je weniger ihnen daher die Wirklichkeit entspricht, um so stärker wird der Reiz, dieser verkehrten Welt die wahre, den bestehenden Zuständen das politische Ideal entgegenzusetzen. Ein Philosoph, wie Fichte, konnte sich der Politik nicht entschlagen, und er konnte in der Politik nur Idealist sein.

Dieser Gegensatz des Ideals gegen die Wirklichkeit tritt uns bei Fichte als die Triebfeder seiner schriftstellerischen Thätigkeit auf diesem Felde gleich zu Anfang entgegen. Seine zwei ersten politischen Schriften*) sind Gelegenheitsschriften, und ihr Inhalt ist die Forderung und Vertheidigung politischer Reformen. Durch beide geht noch etwas von dem Geist, in dem Schiller zwölf Jahre zuvor seine Räuber geschrieben hatte, etwas von dem Tone französischer Conventsreden. Wie es in diesen gewöhnlich war, gegen die „Tyrannen" im allgemeinen zu donnern — und Tyrann hiess ja jeder Regent —, so wirft Fichte in seiner „Zurückforderung der Denkfreiheit" die Fürsten, als ob einer nothwendig sein müsste, wie der andere, alle zusammen, um über alle bald mit stürmischer Leidenschaft, bald im Tone der schneidendsten Geringschätzung sich zu ergehen. „Nein, ihr Völker, ruft er aus (W. W. VI, 6), alles alles gebt hin, nur nicht die Denkfreiheit. Immer gebt eure Söhne in die wilde Schlacht, um sich mit Menschen zu würgen, die sie nie beleidigten, entreisst euer letztes Stückchen Brod dem hungernden Kinde und gebt es dem Hunde des Günstlings — gebt alles hin; nur dieses vom Himmel abstammende Palladium der Menschheit, dieses Unterpfand, dass ihr noch ein anderes Loos bevorstehe, als dulden, tragen und zerknirscht werden, — nur dieses behauptet." Und wenn er unmittelbar darauf die Miene annimmt, als ob er die Fürsten

*) Zurückforderung der Denkfreiheit von den Fürsten Europen's, die sie bisher unterdrückten. Eine Rede. Heliopolis, im letzten Jahre der alten Finsterniss (1793). Beitrag zur Berichtigung der Urtheile des Publikums über die französische Revolution 1793. Beides jetzt im 6. Band von Fichte's Werken.

entschuldigen wolle, dass sie nicht anders sind, so lautet diese Entschuldigung verletzender, als die heftigste Anklage. „Hasst eure Fürsten nicht, sagt er, euch selbst solltet ihr hassen. Eine der ersten Quellen eures Elendes ist die, dass ihr von ihnen und ihren Helfern viel zu hohe Begriffe habt.“ Wie weise sie sich auch in ihrer Politik, dem Erbstück halbbarbarischer Jahrhunderte, dünken mögen: „das könnt ihr sicher glauben, dass sie von dem, was sie wissen sollten, von ihrer eigenen wahren Bestimmung, von Menschenwerth und Menschenrechten, weniger wissen, als der ununterrichtetste unter euch“. Woher sollten sie es auch erfahren, sie, für die man eine eigene, von der allgemeinen himmelweit verschiedene Wahrheit hat, „sie, deren Kopfe man von Jugend auf mühsam die allgemeine Menschenform nimmt, und ihm diejenige einpresst, in welche allein eine solche Wahrheit passt“? „Wie sollten sie, wenn sie es auch erführen, je Kraft haben, es zu begreifen? sie, deren Geiste man künstlich durch eine erschlaffende Sittenlehre, durch frühe Wollüste, und wenn sie für diese verstimmt sind, durch späten Aberglauben seine Schwungkraft raubt.“ „Man ist versucht, fügt er mit bitterem Hohn bei, ein stets fortdauerndes Wunder der Fürsehung anzunehmen, wenn man in der Geschichte doch so ungleich mehr blos schwache als böse Fürsten antrifft; und ich wenigstens rechne den Fürsten alle Laster, die sie nicht haben, für Tugenden an, und danke ihnen für alles das Böse, das sie mir nicht thun.“ Die ungerechte Allgemeinheit und übertreibende Herbheit dieser Anklagen — ungerecht und übertrieben selbst in den damaligen Zuständen, welche doch mit unsern jetzigen keine Vergleichung aushalten — konnte nicht glänzender widerlegt werden, als dadurch, dass ihr Urheber unmittelbar darauf von einem deutschen Fürsten — freilich einem Karl August — als Professor nach Jena berufen wurde; und diese Universität hatte den hochherzigen Schritt ihres fürstlichen Beschützers nicht zu bereuen; denn Fichte mehr, als irgend einem anderen, hatte sie es zu verdanken, dass sie

in den letzten zwölf Jahren vor der unglückseligen Schlacht auf ihren Höhen ihre höchste Blüthe erlebt hat.

Auch dem Philosophen würde man aber unrechtthun, wenn man ihn nur nach solchen einzelnen Aeusserungen beurtheilen wollte. Schon die Schrift über die französische Revolution, so wenig es an vernichtend scharfer Polemik darin fehlt, trägt doch in der Hauptsache das Gepräge einer ruhigen wissenschaftlichen Untersuchung; es handelt sich in ihr weit weniger um die Vertheidigung dessen, was geschehen ist, als um die Feststellung der Grundsätze, nach denen in jedem ähnlichen Fall geurtheilt werden müsse. Fichte will nachweisen, dass ein Volk das Recht habe, seine Staatsverfassung zu ändern, und sie nöthigenfalls auch einseitig zu ändern; dass der Adel sich nicht beklagen könne, wenn man ihm seine Privilegien, die Kirche, wenn man ihr ihren zeitlichen Besitz nehme. Für diesen Zweck untersucht er das Wesen und den Ursprung der staatlichen Vereinigung, und er findet dasselbe mit Rousseau in dem Gesellschaftsvertrag. Jeder Mensch ist von Natur schlechthin sein eigener Herr, jede Abhängigkeit von andern kann sich nur auf seine freie Einwilligung, nur auf einen Vertrag gründen. Diesen Standpunkt hält Fichte in der genannten Schrift mit solcher Ausschliesslichkeit fest, dass er selbst die elterliche Gewalt nur aus einem freiwilligen Akt herzuleiten weiss: das Kind gehört, wie er meint (a. a. O. W. W. VI, 139 ff.), den Eltern, weil sie sich seiner zuerst bemächtigt haben, um die gemeinschaftlichen Ansprüche der Menschheit an dasselbe und ihre Pflichten gegen dasselbe zu übernehmen; ja es würde, wie er beifügt, aus demselben Grunde, nach dem Rechte der ersten Besitzergreifung, der Geburtshelferin gehören, wenn nicht diese nur im Auftrag der Eltern handelte. Wenn so selbst die erste und natürlichste Verbindung zwischen Menschen auf eine willkührliche Handlung zurückgeführt wird, so wird diess von jeder späteren und künstlicheren in verstärktem Mass gelten müssen: der Staat kann nur durch einen Vertrag zu Stande kommen und niemand ist ihm gegenüber zu etwas verbunden, wozu er sich nicht

durch einen Vertrag verbinden kann. Jeder Vertrag kann aber, wie Fichte damals noch irriger Weise annahm, nicht blos durch Uebereinkunft der Partheien, sondern auch einseitig von einer derselben aufgelöst werden, wenn sie nur die andere für etwaige Nachtheile entschädigt; denn da er nur auf ihrem übereinstimmenden Willen beruhe, meint der Philosoph, so höre er auf, zu existiren, wenn diese Uebereinstimmung aufhöre. Auch der Staatsvertrag könne mithin von jedem Betheiligten in jedem beliebigen Augenblicke gekündigt werden, und auf dieses Recht zu verzichten, einen Staatsvertrag und eine Verfassung für unabänderlich zu erklären, sei rechtlich unmöglich. Dem Zweck aller staatlichen Verbindung würde ein solches Versprechen ohnedem schnurstracks zuwider laufen. Denn dieser Zweck sei in letzter Beziehung kein anderer, als die Kultur zur Freiheit; ein solcher Zweck vertrage sich aber mit einer unveränderlichen Staatsverfassung weder dann, wenn diese Verfassung selbst ihn verfolge, noch wenn sie ihn verhindere. Im letzteren Fall versteht sich diess von selbst; aber auch im ersteren lässt es sich, wie Fichte glaubt, nachweisen. Denn in demselben Mass, wie sich die Menschheit der wirklichen sittlichen Freiheit annäherte, würde die staatliche Fürsorge für dieselbe entbehrlich, und könnte das Ziel je völlig erreicht werden, so wäre kein Staat und keine Staatsverfassung mehr nöthig. Wie man daher die Sache ansehen mag: Verfassungsänderungen, und auch einseitige Verfassungsänderungen, sind nicht allein zulässig, sie sind selbst nothwendig, kein Volk kann darauf verzichten, weil es auf seine freie Selbstbestimmung, auf seinen Fortschritt zur Freiheit nicht verzichten kann, und hätte eines darauf verzichtet, so wäre dieser Verzicht null und nichtig, weil er unveräusserliche Menschenrechte beträfe, die man durch keinen Vertrag aufgeben oder verlieren kann. Wer allerdings mit einer Verfassungsänderung nicht einverstanden ist, den kann man, nach Fichte's eigenen Grundsätzen, nicht zwingen, dass er sich ihr unterwirft; aber ebensowenig kann er die, welche sie verlangen, nöthigen, sie zu unterlassen; in einem solchen Fall bleibt nur übrig, dass jeder

von beiden Theilen seinen eigenen Weg gehe, und den anderen auf dem seinigen ungestört lasse: mögen sich die, welche in dem alten Staat bleiben wollen, so gut sie können, darin einrichten, nur sollen sie andere nicht hindern, neben ihrem altväterischen Schloss ein Staatsgebäude nach eigenem Geschmack und Bedürfniss aufzuführen. Fichte hat an diesem Ausweg auch noch später, in seinem Naturrecht, festgehalten, und der Vertragstheorie bleibt wirklich kein anderer übrig; dass er aber praktisch möglich sei, dass zwei oder mehrere Staaten in demselben Raume beisammen sein könnten, ohne sich bei jeder Bewegung zu stören und sich schliesslich zu zerstören, diess freilich hat Fichte durch die Beispiele von angeblichen Staaten im Staat, die er anführt (a. a. O. 149 ff.), der Juden, des Militärs, des Adels und des Klerus, entfernt nicht bewiesen. Die Einseitigkeit seiner Voraussetzungen bringt sich eben hier in unmöglichen Folgesätzen an den Tag.

Ihn selbst jedoch stört diese Schwierigkeit nicht; er sieht nicht, dass gerade seine Vertragstheorie jede Verfassungsänderung, über die nicht alle Staatsbürger übereinstimmen, also überhaupt jede Verfassungsänderung, unmöglich machen würde; er hält sich an das, wie er glaubt, durch seine Beweisführung gesicherte Ergebniss, und fragt nun weiter, was sich im Fall einer Verfassungsänderung für die bisher bevorzugten, was sich insbesondere für die Stände ergebe, welche im Feudalstaat die grössten Vorrechte besessen und durch seinen Untergang am meisten gelitten hatten, den Adel und den Klerus. Nach allem bisherigen lässt sich zum voraus erwarten, dass er sich auch hier im Princip auf die Seite der Revolution stellen werde. Gesetzt auch, es seien gewissen Volksklassen in einem Staatsvertrag besondere Begünstigungen eingeräumt, so kann diess nach Fichte doch immer nur auf Widerruf geschehen sein, denn das Recht, seine Verträge auch einseitig wieder aufzuheben, ist ihm zufolge ein unveräusserliches Menschenrecht, das Versprechen, seinen Willen über den Gegenstand des Vertrags nicht zu ändern, wäre ein Versprechen, seine Einsichten nicht zu vermehren und zu vervoll-

kommnen; sobald daher der unbegünstigtere Bürger bemerkt, dass er durch den Vertrag mit dem begünstigten übervortheilt sei, steht es ihm frei, den nachtheiligen Vertrag aufzuheben. Hiemit ist die Frage im Grundsatz entschieden. Indessen ist Fichte damit nicht zufrieden. Er führt aus, dass zwischen den privilegirten Klassen und dem Volke gar kein wirkliches Vertragsverhältniss bestehe, dass die Rechte und Verbindlichkeiten aus einem solchen Vertrage sich nicht vom Vater auf den Sohn forterben könnten, dass die Vorrechte der Privilegirten, wenn man sie im einzelnen prüfe, auf unrechtmässiger Usurpation und grundlosen Ansprüchen beruhen. Er untersucht die Entstehung des Adels, um zu zeigen, dass die Vorzüge der Geburt nur allmählich durch Unwissenheit, Anmassung und Missbrauch herbeigeführt worden seien, dass sie aber in unserer Zeit keinen Boden mehr haben, dass der Adel als solcher keine Rechte gewähre, ja dass selbst sein Dasein lediglich vom Willen des Staats abhänge. Er wendet sich ebenso gegen die Kirche, um ihre politischen Ansprüche zu prüfen, und während er die Orthodoxie seiner Zeit mit der ätzendsten satyrischen Lauge übergiesst,*) gewinnt er seiner-

*) Hier ein Beispiel. „Unseren heutigen Eiferern für die Aufrechthaltung ihres reinen alleinseligmachenden Glaubens", sagt F. S. 253, „muss ich eine Lehre geben, die den Verdruss reichlich ersetzt, den ihnen die Durchlesung dieses Kapitels verursachen könnte. Wenn sie ihren Glauben dadurch zu behaupten suchen, dass sie etwa die abenteuerlichsten Sätze aufgeben und ihn der Vernunft näher zu bringen suchen, so ergreifen sie ein Mittel, das geradezu gegen ihren Zweck läuft." Damit, meint er, werde nur der Zweifel auch gegen das beibehaltene erregt, und indem das System abgekürzt werde, werde seine Prüfung und Uebersicht erleichtert. „Geht den umgekehrten Weg: jede Ungereimtheit, die in Anspruch genommen wird, beweiset kühn durch eine andere, die etwas grösser ist; es braucht einige Zeit, ehe der erschrockene menschliche Geist wieder zu sich selbst kommt, und mit dem neuen Phantome, das anfangs seine Augen blendete, sich bekannt genug macht, um es in der Nähe zu untersuchen: läuft es Gefahr, so spendet ihr aus dem unerschöpflichen Schatze eurer Ungereimtheiten ein neues; die vorige Geschichte wiederholt sich, und so geht es fort bis an's Ende der Tage. Nur lasst den menschlichen

seits, wie sich nicht anders erwarten liess, das Ergebniss, dass sich der Staat um die Kirche nicht im geringsten zu kümmern, und die Kirche beim Staate schlechthin nichts zu suchen habe. „Die Kirche“, sagt er, „hat ihr Gebiet in der unsichtbaren Welt und ist von der sichtbaren ausgeschlossen; der Staat gebietet nach Massgabe des Bürgervertrages in der sichtbaren und ist von der unsichtbaren ausgeschlossen.“ Fällt jemand vom Glauben der Kirche ab, so mag ihn diese ausschliessen, oder wenn er Lehrer ist, absetzen, sie mag ihn, falls sie diess vor ihrem Gewissen verantworten kann, verdammen und verfluchen, mag ihn des Himmels verweisen und ihn in die Hölle gefangen setzen, mag auch etwa Scheiterhaufen errichten, auf denen jeder sich verbrennen könne, der gern verbrannt sein will, um selig zu werden; aber die Macht des Staats darf sie nicht gegen ihn brauchen, und physische Gewalt nicht gegen ihn ausüben. Der Staat umgekehrt mag staatsgefährliche Lehren verbieten, aber er hat kein Recht zu gebieten, was jemand glauben und lehren soll: das Gebiet des Staats und der Kirche ist gänzlich geschieden. Was aber die irdischen Güter betrifft, durch deren Besitz sich die Kirche ein Dasein in der sichtbaren Welt gegeben hat, so meint Fichte, diese seien ihr immer nur bedingungsweise überlassen: wer ihr etwas schenke, der thue diess nur, um ihre himmlischen Güter dafür zu bekommen; wenn er nicht mehr glaube, dass diess der Fall sein werde, oder wenn seine Erben diess nicht glauben, so sei der Vertrag, den sie mit der Kirche geschlossen haben, aufgehoben, denn der Schenkende habe ebendamit jede Bürgschaft für die Erfüllung der Bedingung, an die er die

Geist nicht zum kalten Besinnen kommen, nur lasst seinen Glauben nie ungeübt; und dann trotzt den Pforten der Hölle, dass sie eure Herrschaft überwältigen.“ Man würde übrigens dieser wahrhaft lessingischen Stelle zu nahe treten, wenn man sie als blosse Ironie fasste. Fichte's Rath ist ja auch in neuerer Zeit vielfach mit bestem Erfolge befolgt worden, und dass diess nicht immer Einfalt, sondern auch Politik war, dafür kann man gutstehen.

Schenkung geknüpft hatte, verloren; ja streng genommen könnte jeder die Kirchengüter als herrenloses Gut an sich nehmen, da eine Anstalt aus der unsichtbaren Welt keine Rechte in der sichtbaren besitzen könne, und wenigstens dem jeweiligen Inhaber eines Kirchenguts müsste jedenfalls das Recht zustehen, es zu behalten, und allen, die aus einer Kirche austreten, das Recht, ihren Antheil an dem gemeinsamen Vermögen zurückzufordern. — Eine weitere Fortsetzung der „Beiträge", worin wohl noch manche ähnliche Punkte erörtert worden wären, ist unterblieben.

Es ist nun hier nicht meine Aufgabe, diese Ansichten zu prüfen; ich habe weder das wahre darin zu vertheidigen, noch ihre Blössen aufzudecken, ich hatte sie nur als bezeichnende Aeusserungen des Philosophen zu berichten. Ihr Urheber selbst hat fortwährend an ihrer Berichtigung und Vervollständigung gearbeitet. Die grossen Fragen des Staatslebens und der Gesellschaft haben ihn bis zu seinem Tode beschäftigt, und eine Reihe von Vorlesungen und Schriften bezeichnet die Stufen, welche seine politische Theorie hiebei durchlaufen hat. Zu einem durchaus befriedigenden Abschluss ist sie nicht gekommen; aber es ist ein Beweis seiner philosophischen Rastlosigkeit und Spürkraft, dass er die Hauptgesichtspunkte, aus denen sich sein Gegenstand betrachten liess, nach und nach vollständig herausgearbeitet hat; wie es andererseits für seine Neigung zu vorzeitigem Abschliessen und einseitiger Durchführung seiner Untersuchungen Zeugniss ablegt, dass er dieselben nicht gleichzeitig zur Einheit zu verknüpfen, sondern sie nur nacheinander, den einen durch den andern zurückdrängend, hervorzuheben gewusst hat. Wenn nämlich dem Staat überhaupt eine dreifache Aufgabe obliegt: der Rechtsschutz, die Sorge für das materielle Wohl, die Förderung der Sittlichkeit und der Bildung, so hat Fichte zuerst die erste von diesen Aufgaben einseitig in's Auge gefasst, und den Staat auf den Zweck einer Rechtsanstalt beschränkt; in der Folge trat für ihn die zweite so entschieden in den Vordergrund, dass er eine socialistische Organisation der Arbeit verlangte;

in dem letzten Abschnitt seines Lebens endlich erscheint ihm die Volkserziehung als die wichtigste und wesentlichste Bestimmung des Staates, und im Zusammenhang damit tritt auch das nationale Element, welches er früher vernachlässigt hatte, in den Mittelpunkt seines politischen Strebens. Wir haben die Ansichten des Philosophen durch diese ihre Entwickelungsformen etwas genauer zu verfolgen.

Auf dem ersten Standpunkt treffen wir Fichte nicht allein in den bisher besprochenen Schriften, sondern auch in der „Grundlage des Naturrechts“ vom Jahr 1796 (Werke 3. Bd.). Der Staat entsteht auch nach dieser Darstellung durch einen Vertrag, welchen die Einzelnen, nach natürlichem Recht vollkommen unabhängig, mit einander schliessen. Dieser Vertrag ist nothwendig, weil nur durch ihn, und somit nur im Staate, überhaupt ein Rechtszustand möglich ist; denn nur durch ihn ist dem Einzelnen für das rechtliche Verhalten aller andern eine Bürgschaft gegeben; so lange aber diese Bürgschaft fehlt, ruht ihnen gegenüber die rechtliche Verpflichtung, da diese immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit gilt. Der Zweck und Inhalt des Staatsbürgervertrags ist demgemäss die gegenseitige Sicherung und nur diese; sie ist der gemeinsame Wille der Staatsbürger, jedes andere Interesse dagegen, alles was ihren Privatvortheil und ihre persönlichen Neigungen betrifft, ist ihr Einzelwille, und es ist insofern ganz richtig, wenn Rousseau zwischen der *volonté générale* und der *volonté de tous* unterscheidet: jene entsteht aus dieser nur dadurch, dass die selbstischen Einzelwillen in dem Wollen des gemeinen Besten und des allgemeinen Rechts sich ausgleichen, und sie ist nur da vorhanden, wo dieses gewollt wird; wenn auch alle Staatsbürger in ihren egoistischen Zwecken zusammenträfen, so hätte man doch immer nur eine Gesammtheit übereinstimmender Einzelwillen, noch keinen Gemeinwillen. Es ist diess die Ansicht vom Staate, welche durch Locke und das englische Staatswesen empfohlen, durch Rousseau allgemein geworden war, und für welche um dieselbe Zeit auch Kant in seiner Rechtslehre, und Wilhelm v. Humboldt in seinen „Ideen“

(1792) sich aussprach: nachdem lange genug durch Willkührherrschaft und übertriebene Bevormundung die Selbständigkeit und Selbstthätigkeit der Staatsbürger unterdrückt worden war, handelte es sich vor allem darum, den Begriff des Rechtsstaats sicher zu stellen, und darüber wurden andere Dinge, welche gleichfalls in der Aufgabe des Staats liegen, zurückgedrängt; wenn die Staatsgewalt bisher im Regieren und Bevormunden zu viel gethan hatte, wünschte man sie jetzt so viel wie möglich auf das unerlässlichste, auf den Schutz der Privatrechte, zu beschränken, und alles übrige der Thätigkeit der Einzelnen zu überlassen. So auch Fichte. Der Staatsvertrag besteht nach ihm seinem näheren Inhalte nach aus drei Verträgen: dem Eigenthumsvertrag, dem Schutzvertrag und dem Vereinigungsvertrag; d. h. jeder verspricht in demselben allen andern, ihr Eigenthum, mit Einschluss ihrer Person, 1) nicht zu verletzen, vielmehr 2) in seinem Theile zu schützen, und dazu 3) sich mit allen zur Bildung einer allgemeinen Schutzmacht zu vereinigen, und seinen Beitrag für dieselbe zu leisten. Weiter erstreckt sich aber die staatsbürgerliche Verpflichtung auch nicht, und Fichte widerspricht insofern ganz folgerichtig Rousseau's Behauptung, dass jeder sein ganzes Eigenthum an den Staat abgebe, um es von diesem als Bürger zurückzuerhalten. Nur um einen Beitrag für das Gemeinwesen handelt es sich ihm zufolge, und die Grösse dieses Beitrags bestimmt sich durch den Staatszweck: es können keinem höhere Leistungen und grössere Beschränkungen seiner natürlichen Freiheit auferlegt werden, als zur Erreichung des gemeinsamen Zweckes, zum Schutz aller Rechte, nöthig sind.

Nach diesen Voraussetzungen versteht es sich von selbst, dass Fichte keine Verfassung gutheissen kann, welche nicht auf dem Grundsatz der Volkssouveränetät ruht. Doch ist er viel zu besonnen, um mit Rousseau für eine solche Demokratie zu stimmen, in welcher das Volk die höchste Gewalt unmittelbar in die Hand nähme. Auch von der Trennung der drei Staatsgewalten, welche Montesquieu und in etwas anderer

Weise schon Locke vorgeschlagen hatte, weiss er sich keinen Erfolg zu versprechen; ja in einer späteren Darstellung*) urtheilt er über diesen Ausweg, er sei unter aller Kritik, und es sei zu verwundern, wie verständige Deutsche so etwas in den Mund nehmen können. Dagegen glaubt er in seinem Naturrecht, Gesetz und Freiheit wären am besten gesichert, wenn der Regierung eine eigene Aufsichtsbehörde, ein „Ephorat", gegenübergestellt würde, welche das Recht hätte, im Fall einer Gesetzwidrigkeit durch ein Interdikt alle Staatsgewalt aufzuheben, das Volk zu versammeln, und die Regierung vor ihm zu belangen; denn eine solche Verantwortlichkeit der Regierung sei allerdings unerlässlich: „eine Verfassung, wo die Verwalter der öffentlichen Macht keine Verantwortlichkeit haben, ist eine Despotie". Dass auch bei dieser Einrichtung im äussersten Fall eine Volkserhebung nothwendig werden könnte, läugnet er nicht; aber eine solche, behauptet er, wäre keine Rebellion, wenn sie nur vom ganzen Volk ausgienge. „Das Volk", sagt er in dieser Beziehung (WW. III, 182), „ist nie Rebell, und der Ausdruck Rebellion, von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden: denn das Volk ist in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt, über welche keine geht, die die Quelle aller anderen Gewalt, und die Gott allein verantwortlich ist. Nur gegen einen Höheren findet Rebellion statt. Aber was auf der Erde ist höher, denn das Volk? Es könnte nur gegen sich selbst rebelliren, welches ungereimt ist. Nur Gott ist über das Volk; soll daher gesagt werden können: ein Volk habe gegen seinen Fürsten rebellirt, so muss angenommen werden, dass der Fürst ein Gott sei, welches schwer zu erweisen sein dürfte." In Wahrheit handelt es sich freilich bei der Aufgabe, die Fichte mit seinem Ephorat lösen will, nicht sowohl um das allgemeine, und in dieser Allgemeinheit höchst vieldeutige Princip der Volkssouveränetät, als um die Mittel für die richtige Ausmittlung und Darstellung des Volkswillens,

*) System der Rechtslehre (Vorles. v. J. 1812) Nachg. Werke II, 631.

um die Organe, durch welche das Volk sein Recht ausübt, und die Bedingungen, an welche die Wirksamkeit dieser Organe zu knüpfen ist. Es könnte jemand so fest, wie nur Fichte, überzeugt sein, dass die letzte Quelle aller staatlichen Gewalt im Volk liege, und er könnte doch über die Vertheilung dieser Gewalt, über die Rechte und die Stellung der Regierung, eine ganz andere Ansicht haben; er könnte zugeben, dass das Volk als ganzes nie Rebell sei, aber er könnte fragen, ob denn die Regierung und ihre Anhänger nicht auch mit zum Volk gehören, ob daher die Erhebung der Masse gegen die Regierung wirklich eine Handlung des ganzen Volkes und nicht vielmehr nur der Kampf eines Theils mit einem Theil sei; er könnte selbst ganz abgesehen von allen principiellen Bedenken das fichte'sche Ephorat schon desshalb verwerfen, weil es ein durchaus unpraktischer Vorschlag ist: denn entweder müsste es die Revolution permanent machen, oder wenn es diess nicht wollte, hätte es einer kräftigen Regierung gegenüber nicht die mindeste reale Macht in Händen. Und dieses letztere Bedenken hat Fichte selbst später (Nachg. WW. II, 632) veranlasst, seinen Vorschlag zurückzunehmen. In seinem Naturrecht jedoch ist er von demselben so befriedigt, dass er allen übrigen Verfassungsfragen nur einen untergeordneten Werth beilegt, und je nach den Umständen diese oder jene Regierungsform zulässig findet, wenn nur durch ein Ephorat für ihre Beaufsichtigung gesorgt sei. Selbst die Erbmonarchie erklärt er bei einem unvollkommenen Stand der politischen Bildung für zulässig, ja für rathsam; für den vollkommenen Staat allerdings hat er sie fortwährend bestritten, weil in diesem der höchste Verstand herrschen solle, der höchste Verstand aber nicht forterbe *) — womit aber freilich wieder eine verwickelte Frage sehr einfach abgemacht ist, und die entscheidenden politischen Gründe, welche in den meisten Ländern die Erbmonarchie unentbehrlich machen, unbeachtet gelassen sind.

*) Wie er noch i. J. 1813 (WW. IV, 451. 457) sagt.

Auch sonst hat Fichte die politische Theorie, die wir so eben kennen gelernt haben, in seiner späteren Zeit nur theilweise verlassen. So hat er namentlich die Lehre vom Staatsvertrag nie aufgegeben, und in eben der Stelle, worin er den Vorschlag eines Ephorats zurückzieht, erklärt er doch zugleich, die Rechtsprincipien, die dabei zu Grunde liegen, seien ganz richtig. Selbst das Recht der Revolution, das er früher behauptet hatte, hat er nicht ausdrücklich zurückgenommen, wiewohl er in der Folge einräumt (Nachg. WW. II, 634): ehe nicht eine gänzliche Umkehrung mit dem Menschengeschlecht vorgehe, sei mit Sicherheit anzunehmen, dass Revolutionen statt eines Uebels ein anderes und gewöhnlich ein noch grösseres herbeiführen. Dagegen sehen wir ihn seine Ansicht über die Aufgabe und Bestimmung des Staats allmählich erweitern, und im Zusammenhang damit auch über die Mittel zur Erfüllung dieser Aufgabe neue Vorschläge bei ihm auftauchen.

Schon in seinem Naturrecht vom J. 1796 hatte Fichte der socialen Frage besondere Aufmerksamkeit zugewendet. Den ersten Bestandtheil des Staatsvertrags soll ja der Eigenthumsvertrag bilden. Indem nun der Philosoph das Wesen dieses Vertrags genauer untersucht, kommt er zu der Ansicht: der Zweck alles Eigenthums sei der, leben zu können; die Erreichung dieses Zweckes sei im Eigenthumsvertrag garantirt; es sei mithin Grundsatz jeder vernünftigen Staatsverfassung: jedermann soll von seiner Arbeit leben können. Durch diesen Grundsatz wird schon hier die vorausgesetzte Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz durchbrochen: während der Rechtsschutz nur in einer negativen Thätigkeit, in der Verhinderung der Rechtsverletzung besteht, wird dem Staat durch denselben eine positive Fürsorge für die Erhaltung der Einzelnen zur Pflicht gemacht. Das Mittel dazu ist eine Vertheilung der Arbeit, welche halb an die ältere Zunftverfassung, halb an neuere socialistische Theorieen erinnert. Jeder Staatsbürger soll ein bestimmtes Geschäft treiben, das ihn ernährt, dafür wird er aber auch so weit gegen Concurrenz geschützt,

dass er sich durch seine Arbeit ernähren kann, und wenn er diess nicht kann, muss ihm soviel gegeben werden, dass er zu leben hat: der Arme erhält, wie Fichte glaubt, durch den Staatsbürgervertrag ein absolutes Zwangsrecht auf Unterstützung. Andererseits hat der Staat das Recht und die Pflicht, die Arbeit zu beaufsichtigen, die Zunftmeister zu prüfen, ihre Zahl für jedes Handwerk zu bestimmen, das Gleichgewicht zwischen Rohproducten und Fabrikaten durch Beschränkung oder Beförderung ihrer Erzeugung herzustellen, einen höchsten Preis für die unentbehrlichen Lebensbedürfnisse festzusetzen, das Recht des Testirens zu beschränken u. s. w. Kurz, es wird schon hier eine staatliche Bevormundung der Arbeit verlangt, welche mit dem hohen Mass von politischer Freiheit, das der Philosoph fordert, einen grellen Contrast bildet.

Noch viel weiter geht er aber vier Jahre später in seinem „geschlossenen Handelsstaat“ (1800. WW. III, 387 ff.). Das Eigenthumsrecht — davon geht er hier aus — besteht nicht in dem Recht auf den ausschliessenden Besitz einer Sache, sondern in dem ausschliessenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit, ob sich nun diese auf eine bestimmte Sache beziehe oder nicht. Ein Eigenthum findet daher nur im Verhältniss zu andern Menschen statt, und alles Eigenthumsrecht hat seinen Rechtsgrund lediglich in einem Vertrag aller mit allen, wodurch jedem die ihm ausschliesslich angehörige Sphäre seiner Thätigkeit bestimmt wird. Ein Vertrag aber ist immer nur unter der Bedingung der Gegenseitigkeit verbindlich. Diess muss auch vom Eigenthumsvertrag gelten: nur derjenige ist verbunden, fremdes Eigenthum zu achten, der selbst ein Eigenthum besitzt, denn nur um seinen Antheil am Ganzen zu erlangen und zu erhalten, verzichtet jemand auf seine natürlichen Ansprüche an das Eigenthum aller andern, der Staat kann daher dem Eigenthum der Einzelnen nur dann rechtlichen Schutz gewähren, wenn er jedem ein Eigenthum, eine ausschliessliche Berechtigung zu einer gewissen Sphäre, garantirt hat; und diese Eigenthumsvertheilung ist nur dann

eine gerechte, wenn sie nach dem Gesetz völliger Gleichheit erfolgt, wenn allen die gleiche Möglichkeit gewährt wird, sich durch Arbeit Annehmlichkeit des Lebens zu verschaffen. Demgemäss verlangt nun Fichte von dem Vernunftstaat die durchgeführteste Organisation der Arbeit. Für jeden einzelnen Erwerbszweig soll genau festgesetzt werden, wie viele sich ihm widmen dürfen; es sollen ebenso die Preise aller Produkte und Fabrikate vom Staat festgestellt werden; und für alle diese Anordnungen soll der Grundsatz massgebend sein, dass für die gleiche Arbeit der gleiche Preis bezahlt wird, dass alle bei gleicher Anstrengung gleich viel von den Genüssen des Lebens müssen erwerben können. Weil aber diese Einrichtung voraussetzt, dass das Gesammtvermögen des Staats keinen ihm unbekannten und von ihm unabhängigen Schwankungen unterworfen sei, so soll sich jeder Staat gegen alle andern merkantilisch schlechthin abschliessen, und aller Handel mit dem Ausland soll einzig und allein durch den Staat betrieben werden; und damit auch die Summe der umlaufenden Werthzeichen sich gleich bleibe, will Fichte, nach dem Vorbild Lykurg's und Plato's, ein eigenes Landesgeld einführen, das im Ausland nicht angenommen wird — eine Aufgabe, die einzelne neuere Staaten bekanntlich mit ihrem Papiergeld auf's glücklichste gelöst haben.

Das auffallende und unausführbare dieser Vorschläge, die er auch später wiederholt hat*), wird uns nicht abhalten dürfen, das Verdienst ihres Urhebers anzuerkennen. Fichte ist einer der ersten, wenn nicht der erste, welcher in Deutschland die sociale Frage ernstlich in Angriff genommen hat. Wer uns aber eine wissenschaftliche oder praktische Aufgabe zum Bewusstsein bringt, dem müssen wir auch dann dankbar sein, wenn ihm selbst ihre Lösung noch nicht gelungen sein sollte. Eben diess ist es ja, was den geistreichen Menschen vom gewöhnlichen unterscheidet, dass wir aus den Irrthümern des einen in der Regel mehr lernen als aus den Wahrheiten

*) Vorlesungen von 1812. Nachg. WW. II, 528 ff. 542 ff.

des andern; weil diese Irrthümer eben nicht aus willkührlichen Einfällen, sondern aus der Wahrnehmung wirklicher Schwierigkeiten entspringen, die der Scharfsichtige entdeckt, während die meisten an ihnen vorbeigehen, und weil uns auch ein verfehlter Lösungsversuch, von einem denkenden Kopf angestellt und folgerichtig durchgeführt, mittelbar, durch Aufdeckung eines falschen Weges, auf den richtigen hinweist. Sodann lässt sich nicht läugnen, dass sich Fichte's Socialismus, bei all seinen Mängeln, doch immer noch weit gesunder und besonnener zeigt, als die meisten von den späteren socialistischen Systemen. Diese gehen in der Regel von der Voraussetzung aus, dass das Eigenthum ein angeborenes Menschenrecht sei, und sie schliessen nun aus der natürlichen Gleichheit aller Menschen, nach natürlichem Recht sollten alle Einzelnen gleich viel Eigenthum haben. In Wahrheit ist aber jedes Eigenthum, ohne Ausnahme, Erzeugniss der Arbeit: selbst was mir vor den Füssen liegt, wird mein Eigenthum erst, wenn ich es aufhebe. Der Mensch hat daher von Hause aus gar kein Eigenthum, sondern nur die Fähigkeit, sich Eigenthum zu erwerben, und aus der natürlichen Rechtsgleichheit aller Menschen folgt nicht, dass allen gleich viel Besitz zukommt, sondern nur, dass allen in gleicher Weise das Recht zusteht, sich zu erwerben, was sie ohne Verletzung fremden Eigenthumsrechts erwerben können. Das Eigenthum selbst dagegen muss nothwendig ebenso ungleich sein, als die Kraft, die Geschicklichkeit, der Fleiss, die Sparsamkeit und das Glück der Einzelnen, und diese Ungleichheit muss in demselben Mass zunehmen, wie die gesellschaftlichen Zustände sich verwickeln, und wie das angesammelte und sich forterbende Eigenthum, das Kapital, zur gewerblichen Macht wird. Diess hat Fichte frühzeitig erkannt. Schon in der Schrift über die französische Revolution (S. 121) bemerkt er: „dass alle Menschen auf einen gleichen Theil Landes rechtlichen Anspruch haben und dass der Erdboden zu gleichen Portionen unter sie zu vertheilen sei, wie einige französische Schriftsteller behaupten, würde nur dann folgen, wenn jeder nicht blos das Zueignungs- sondern

das wirkliche Eigenthumsrecht auf den Erdboden hätte. Da er aber erst durch Zueignung vermittelst seiner Arbeit etwas zu seinem Eigenthum mache, so sei klar, dass der, welcher mehr arbeitet, auch mehr besitzen dürfe, und dass der, welcher nicht arbeitet, rechtlich gar nichts besitze.“ Er verlangt desshalb auch vom Staat nicht, dass er allen seinen Bürgern den gleichen Besitz, sondern nur, dass er allen die gleiche Gelegenheit zum Erwerb verschaffe. Auch diese Forderung ist nun freilich unbegründet. Es ist unrichtig, dass das Eigenthumsrecht auf einem Vertrag beruhe, da vielmehr jeder Eigenthumsvertrag jenes Recht schon voraussetzt. Es ist daher auch unrichtig, dass das Eigenthumsrecht erst im Staat entstehe, sondern der Staat findet es ebenso, wie die Unverletzlichkeit der Person und der Verträge, als ein natürliches Recht der Einzelnen vor, das er nicht zu schaffen, sondern nur zu ordnen und zu beschützen hat. Es ist endlich unrichtig, dass das Eigenthum in dem ausschliessenden Recht auf eine bestimmte freie Thätigkeit bestehe, es besteht vielmehr nur in dem Recht zum ausschliesslichen Gebrauch einer bestimmten Sache: das Eigenthumsrecht des Schusters auf sein Leder besteht nicht darin, dass kein anderer Schuhe machen darf, sondern darin, dass er sie nicht aus diesem Stück Leder machen darf. Ebendamit verlieren auch alle die Folgerungen, welche Fichte aus seinen Voraussetzungen ableitet, ihre Beweiskraft: sein ganzes socialistisches Gebäude ermangelt einer naturrechtlichen Grundlage. Dass seine Vorschläge ohnedem in jeder Beziehung unausführbar sind, dass sie allen gesunden volkswirthschaftlichen Grundsätzen widersprechen, dass sie einen Staat wirthschaftlich und moralisch zu Grunde richten, und ihn vorher noch in ein Zwangsarbeitshaus und eine unerträgliche Polizeianstalt verwandeln müssten, liesse sich leicht zeigen. Nur um so näher liegt aber die Frage, was einen so scharfen Denker die Unhaltbarkeit seiner Voraussetzungen und die Unmöglichkeit seiner Ergebnisse, was einen so freisinnigen Mann das despotische seiner Vorschläge übersehen liess. Die Antwort wird uns theils durch

die Persönlichkeit des Philosophen, theils durch sein System an die Hand gegeben. Durch jene: denn in Fichte's Charakter liegt überhaupt, wie schon früher bemerkt wurde, ein Zug von Unduldsamkeit und Herrschsucht; je fester er von der Wahrheit seiner Ideen überzeugt ist, um so weniger kann er einen Widerspruch dagegen ertragen, um so lieber möchte er sie als allgemeines Gesetz, durch die Staatsmacht, durchführen; sein Liberalismus trägt, wie der gleichzeitige der französischen Revolution, das entschiedene Gepräge der Gewaltsamkeit, er gilt nicht dem Einzelnen, sondern dem Ganzen, nicht den Personen, sondern der Idee, und er bedenkt sich desshalb nicht, die Personen zu dem, was ihm als vernunftnothwendig erscheint, zu zwingen. Durch dieses: denn ein Idealismus, wie der seinige, ist immer despotisch: die Bedingungen der Wirklichkeit sind für ihn nicht vorhanden, die Individuen haben dem System gegenüber kein Recht; Fichte verfährt in seiner Theorie aus ähnlichen Gründen absolutistisch, wie Plato, mit dem er auch wirklich theilweise schon durch seinen Socialismus, und durch spätere Vorschläge noch vollständiger zusammentrifft. Was die vorliegende Frage im besonderen betrifft, so kommt in den Härten ihrer Lösung zunächst der Widerspruch zum Vorschein, in welchen sich Fichte durch seine mangelhaften Bestimmungen über das Wesen und die Aufgabe des Staats verwickelt. Von der Voraussetzung ausgehend, dass der Staat nicht mehr sei, als eine Vereinigung zum Rechtsschutz, kommt er in der Folge zu der Ueberzeugung, er habe sich auch mit der Fürsorge für die Interessen seiner Angehörigen zu befassen. Weil er sich aber doch zugleich von jener Voraussetzung nicht loszumachen weiss, macht er nun die Interessen selbst zu Rechten und verlangt von dem Staate, dass er ihre Befriedigung ebenso erzwinge, wie er die Achtung der Rechte zu erzwingen verpflichtet und befugt ist. Es sind wenige anscheinend unverfängliche Sätze, aus denen sein Socialismus sich entwickelt, und eben darin liegt das belehrende seiner Theorie, dass sie uns in ihrer Folgerichtigkeit und ihrer streng wissenschaftlichen Haltung

die Punkte, auf deren richtige Fassung es hier ankommt, und die möglichen Irrwege deutlicher, als die meisten verwandten Ausführungen, erkennen lässt.

So weit aber Fichte in derselben thatsächlich über die Beschränkung des Staats auf den Rechtsschutz hinausgeht, so zeigt sich doch seine Staatslehre, so weit wir bis jetzt sind, ihrem Umfang nach in doppelter Hinsicht unvollständig; darin nämlich, dass er die idealen Aufgaben so wenig, als die nationalen Bedingungen des Staatslebens beachtet. Noch in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, welche er im Winter 1804/5 in Berlin hielt (WW. VII, 166 f.), erklärte Fichte: „die höheren Zweige der Vernunftkultur, Religion, Wissenschaft, Tugend, können nie Zwecke des Staates werden," weil sie in ihrem Wesen unabhängig von ihm seien, und er seinerseits, in seiner Eigenschaft als zwingende Gewalt, sich darauf einrichte, vollständig mit seinen eigenen Mitteln auszukommen. Und in denselben Vorlesungen (S. 212) antwortet er auf die Frage: wie es denn nun gehen solle, wenn ein Staat durch seine Fehlgriffe sich zu Grunde richte: „Ich frage zurück: welches ist denn das Vaterland des wahrhaft ausgebildeten christlichen Europäers? Im allgemeinen ist es Europa, insbesondere ist es in jedem Zeitalter derjenige Staat in Europa, der auf der Höhe der Kultur steht. Jener Staat, der gefährlich fehlgreift, wird mit der Zeit freilich untergehen, demnach aufhören, auf der Höhe der Kultur zu stehen. Aber eben darum, weil er untergeht und untergehen muss, kommen andere, und unter diesen Einer vorzüglich herauf, und dieser steht nunmehr auf der Höhe, auf welcher zuerst jener stand. Mögen dann doch die Erdgebornen, welche in der Erdscholle, dem Flusse, dem Berge, ihr Vaterland erkennen, Bürger des gesunkenen Staates bleiben; sie behalten, was sie wollten und was sie beglückt: der sonnenverwandte Geist wird unwiderstehlich angezogen werden und sich hinwenden, wo Licht ist und Recht. Und in diesem Weltbürgersinne können wir dann über die Handlungen und Schicksale der Staaten uns vollkommen beruhigen, für uns selbst und unsere Nachkommen,

bis an das Ende der Tage.“ Wir finden also in jenem Jahr noch bei Fichte zwei von den bezeichnendsten Zügen des damaligen Zeitgeistes beisammen: einerseits jene niedrige Ansicht vom Staate, welche die höheren geistigen und sittlichen Interessen von seinem Wirkungskreis ausschliesst: andererseits jene weltbürgerliche Geringschätzung der Nationalität und des Vaterlandes, welche uns bei mehreren von den ersten Geistern aus unserem Volke in einer für uns so befremdenden Weise entgegentritt, und eben nur aus den trostlosen politischen Zuständen und der allgemeinen Ertödtung des öffentlichen Lebens in jener Zeit sich begreifen lässt.

Was den Philosophen über diese doppelte Beschränktheit hinausführte, war der Drang der Noth und die Schule der Erfahrung. Als sein Volk vom Feinde bedrängt war, da fühlte er, dass das Vaterland noch etwas anderes sei, als diese Erdscholle, und als der preussische Staat unter der Wucht des Eroberers zusammenzubrechen drohte, da wurde ihm klar, dass er noch eine höhere Aufgabe habe, und dass ihm durch andere Mittel geholfen werden müsse, als durch Gewerbepolizei und Rechtspflege. Kaum ein Jahr nach jenen kosmopolitischen Aeusserungen, als der Krieg des Jahrs 1806 unheildrohend heraufzog, hören wir es ihn aussprechen*), dass es gar keinen Kosmopolitismus überhaupt geben könne, dass vielmehr in der Wirklichkeit der Kosmopolitismus nothwendig Patriotismus werden müsse; denn wer daran arbeiten wolle, dass der Zweck des menschlichen Daseins in der Menschheit verwirklicht werde, der müsse zunächst in der eigenen Nation an seiner Verwirklichung arbeiten; die eigene Nation aber sei (wie Fichte schon hier auf's wärmste und nachdrücklichste ausführt) für den Deutschen nur die deutsche, es gebe keinen besonderen preussischen Patriotismus, sondern nur einen deutschen. Als dann der Krieg wirklich ausbrach, erbot er sich, die preussische Armee in's Feld zu begleiten, um als Redner

*) In dem ersten der zwei Gespräche über den Patriotismus, welches im Juli 1806 geschrieben ist; Nachg. Werke III, 228 f. 232 f.

auf die Gemüther zu wirken. Nachdem endlich das Waffenglück gegen Preussen entschieden hatte, schloss er sich der Flucht des Hofes nach Königsberg an, und gieng später nach Kopenhagen, um nicht unter französischer Herrschaft in Berlin leben zu müssen. In der Folge musste er sich doch dazu entschliessen; aber er kam nicht, um sich dem Sieger zu unterwerfen, sondern um ihn zu bekämpfen; er glaubte das sicherste Mittel zur Wiederherstellung des Vaterlandes zu kennen, und wie bei ihm immer Erkenntniss und Entschluss Eins war, so beschloss er, sofort und auf jede Gefahr hin an seine Verwirklichung Hand anzulegen. Während Berlin noch vom Feinde besetzt war, im Winter 1807/8, hielt er vor einer zahlreichen Zuhörerschaft, von französischen Aufpassern belauert, jene „Reden an die deutsche Nation", welche als die erste offene Aufforderung zur Erhebung aus dem Unglück mit ihrer männlichen Kühnheit weit über die Grenzen seines Hörsaals und selbst Preussens hinaus eine elektrische Wirkung hervorbrachten. Dass sie der Sieger nicht verhindert und den muthigen Redner nicht verfolgt hat, könnte als ein Wunder erscheinen; es war aber wohl die bekannte napoleonische Verachtung gegen die Ideologen, welche diese Vorträge über Verbesserung der Erziehung, wie sie der Moniteur nannte, ungefährlich erscheinen liess. Mochten die Deutschen nach ihrer Weise Metaphysik treiben; für das Reich des Weltbezwingers, schien es, sei davon nichts zu befürchten.

In diesen Reden macht nun Fichte den obenbezeichneten doppelten Fortschritt, dass er die höheren Bildungszwecke, und dass er die Nationalität in sein Staatsideal mitaufnimmt. Und zwar fällt beides jetzt für ihn schlechthin zusammen. Der Staat muss sich die sittliche Bildung zum höchsten Zweck setzen, weil nur durch sie Deutschland geholfen werden kann, und Deutschland muss wiedergeboren werden, weil sonst alle wahrhafte Bildung in der Welt aussterben würde. Noch drei Jahre zuvor, in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, hatte Fichte von seiner Zeit ein sehr unvortheilhaftes Bild entworfen. Er hatte sie in ihrer

selbstgefälligen und selbstsüchtigen Aufklärung als das Mittelglied zwischen zwei Welten bezeichnet, der des dunkeln Vernunftinstinkts und derjenigen der selbstbewussten Freiheit; als die Epoche der Befreiung, nicht allein von der äusseren Auktorität, sondern auch von der Botmässigkeit des Vernunftinstinkts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt; als das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden; als den Stand der vollendeten Sündhaftigkeit (WW. VII, 18). Die neuen Vorlesungen eröffnet er mit der Erklärung (ebd. 264 f.): sein Zeitalter mache mehr, als irgend ein anderes, Riesenschritte. Der Zeitabschnitt, den er vor drei Jahren geschildert, sei in Deutschland (er sagt nur: „irgendwo") vollkommen abgelaufen und beschlossen. Die Selbstsucht habe hier durch ihre vollständige Entwicklung sich selbst vernichtet, indem sie darüber ihr Selbst und dessen Selbständigkeit verloren habe. Erheben könne sich Deutschland aus diesem Zustand lediglich unter der Bedingung, dass ihm eine neue Welt aufgienge und zwar eine solche, die der herrschenden Gewalt unvernommen bliebe. Diese neue Welt und ihren wahren Eigenthümer will er seinen Zuhörern, und in ihnen allen Deutschen ohne Unterschied, zeigen, und die Mittel zu ihrer Erzeugung angeben. Er will sein Volk von dem Schmerz über den erlittenen Verlust zu klarer Besonnenheit und Betrachtung erheben, er will es lehren, sich durch diesen Schmerz zum Entschluss und zur That anspornen zu lassen; er will ihm die Wahrheit als unumstössliche Ueberzeugung einprägen, dass kein Mensch und kein Gott und keines von allen im Gebiete der Möglichkeit liegenden Ereignissen ihm helfen könne, sondern dass es selber allein sich helfen müsse, wenn ihm geholfen werden solle. In glühenden Worten wendet er sich an alle Deutsche, welchem Stamme sie angehören: an die Alten, wie an die Jungen, an die Geschäftsmänner, die Gelehrten, die Fürsten, die Bürger; er beschwört sie, einen letzten und festen Entschluss zu fassen, zu wählen zwischen der Knechtschaft und der Freiheit, der Ehre und der Schande;

zu handeln, als ob jeder einzelne allein da sei und alles allein thun müsse, nicht von der Stelle zu gehen, ehe die Gewissheit des dereinstigen Sieges gewonnen sei. Wenn unser Volk dieses Entschlusses fähig sei und den rechten Weg einschlage, dann, ist er überzeugt, werde nicht allein Deutschland sich wieder erheben, sondern es werde überhaupt eine neue Weltzeit, ein besseres Zeitalter für die Menschheit anbrechen. So wird ihm gerade die tiefste Erniedrigung seines Volkes zum Anlass der stolzesten Hoffnung; wie sich den Propheten des alten Bundes an die Zeiten des äussersten öffentlichen Unglücks die höchsten Erwartungen knüpften, so ist auch in ihm der Glaube an das Vaterland so unüberwindlich, dass ihm gerade seine politische Vernichtung zum Beweis einer sicher bevorstehenden Wiedergeburt dienen muss, in der von Deutschland das Heil der Welt ausgehe.

Näher stützt sich dieser Glaube auf die Ueberzeugung, dass die Sache der Menschheit unmöglich verloren sein könne, dass sie ihre geschichtliche Bestimmung erreichen müsse, so gewiss ein Gott sei und in der Geschichte regiere. Diess vermöge sie aber nur durch ächte Bildung, und eine solche könne von keinem andern Volk ausgehen, als dem deutschen. Die Deutschen allein — auf diese etwas zweifelhafte Deduktion gründet Fichte den Anspruch, welcher ihm in Wahrheit natürlich als patriotisches Postulat vor aller Deduktion feststeht — sie allein unter allen neueren Kulturvölkern haben ihre Sprache rein aus sich selbst und ihrem gemeinsamen Volksleben heraus stetig entwickelt, alle romanischen Stämme haben die ihrige erst durch Uebertragung einer fremden, und zwar einer selbst schon halb abgestorbenen Sprache erhalten; jene „reden eine bis zu ihrem ersten Ausströmen aus der Naturkraft lebendige", diese „eine nur auf der Oberfläche sich regende, in der Wurzel aber todte Sprache" (WW. VII, 325). Zwischen beiden findet daher in Betreff ihrer ganzen Bildung und Denkart, deren wichtigster Träger und Vermittler die Sprache ist, gar kein Vergleich statt. Nur bei den Deutschen greift die Geistesbildung in's Leben ein, bei den andern

geht jedes von beiden seinen Gang für sich fort. Jenen ist es mit aller Bildung rechter eigentlicher Ernst, diesen ist sie ein genialisches Spiel; diese haben Geist, jene zum Geiste auch noch Gemüth; jene treiben alles mit redlichem Fleiss und Ernst, diese lieben es, sich im Geleise ihrer glücklichen Natur gehen zu lassen; bei jenen ist das Volk im Ganzen bildsam, und alle Bildung ist volksthümlich, bei diesen scheiden sich die gebildeten Stände vom Volke und machen es zum blinden Werkzeug ihrer Pläne (S. 327 ff.). Nur bei den Deutschen findet sich noch Ursprünglichkeit und Liebe zur Freiheit, nur bei ihnen Glaube an Freiheit und an ein ewiges Fortschreiten unseres Geschlechts: alle ursprünglichen Menschen, wenn sie als Volk betrachtet werden, sind das Urvolk, das Volk schlechtweg, sind Deutsche. Alle dagegen, die sich darein ergeben, ein zweites und abgestammtes zu sein, ein blosser Anhang eines ursprünglicheren Lebens, ein vom Felsen zurücktönender Nachhall einer schon verstummten Stimme, alle diese sind Fremde und Ausländer. „Was an Geistigkeit und Freiheit dieser Geistigkeit glaubt und die ewige Fortbildung dieser Geistigkeit durch Freiheit will, das, wo es auch geboren sei und in welcher Sprache es rede, ist unsers Geschlechts, es gehört uns an und es wird sich zu uns thun. Was an Stillstand, Rückgang und Cirkeltanz glaubt, oder gar eine todte Natur an das Ruder der Weltregierung setzt (ein Hieb gegen Schelling und die Naturphilosophie), dieses, wo es auch geboren sei, und welche Sprache es rede, ist undeutsch und fremd für uns, und es ist zu wünschen, dass es je eher je lieber sich gänzlich von uns abtrenne“ (S. 374 ff.). Es wäre übel angebracht, hier mit dem Philosophen über die geschichtliche Richtigkeit seiner Behauptungen zu rechten: das gehört gerade zu seiner eigensten Natur, dass er sich bei dem geschichtlichen als solchem nicht beruhigt, sondern jedes gegebene zur Darstellung eines allgemeinen Begriffs idealisirt; es hiesse die Bedürfnisse jener Zeit verkennen, wenn man einem Fichte oder Arndt oder sonst einem von ihren Gesinnungsgenossen die nationale Selbstüberhebung verübeln wollte, die sich in

ihren Schriften ausspricht: unser Volk hatte es in der That nöthig, dass es sich für mehr hielt, als es war, dass es nach dem höchsten griff und das grösste sich zutraute, wenn es sich aus der tiefsten Entwürdigung auch nur zu dem erheben wollte, was es ohne alle Frage sein konnte. Und hiefür dient auch Fichte seine hohe Ansicht von den Deutschen. Weil das deutsche Volk das einzige wahrhafte Kulturvolk ist, weil Ursprünglichkeit und Freiheit, wahre Geistesbildung und Sittlichkeit, ächte Religiosität und Wissenschaft nur bei ihm zu finden sind, ist das Schicksal der Menschheit an sein Schicksal gebunden, und so unfehlbar die Menschengeschichte ihrem Ziel entgegenschreitet, so unfehlbar muss das Volk erhalten bleiben, das sie allein auf diesen Weg führen kann. Das Mittel zu seiner Erhaltung wird aber nur in dem liegen können, worin seine Grösse und sein eigenthümlicher Vorzug überhaupt liegt. Die allgemeinste und planmässigste Entwicklung der deutschen Eigenthümlichkeit, die Heranbildung des ganzen Volkes zur Freiheit, zur Selbstthätigkeit, zur Sittlichkeit, zu wahrhafter Erkenntniss und zu einem auf klarer Erkenntniss ruhenden Handeln — mit Einem Wort, eine durchgreifende, von festen philosophischen Grundsätzen geleitete, planmässige Nationalerziehung der Deutschen ist das Heilmittel, welches Deutschland aus den Fesseln der Fremdherrschaft, unser ganzes Geschlecht aus der Gefahr des Verwilderns und Verkommens erretten soll. — Die Philosophie, welche Fichte dieser Volkserziehung zu Grunde gelegt wissen will, ist natürlich seine eigene; denn wie er in Kant den Begründer der wahren Philosophie verehrt, so ist er überzeugt, dass er selbst der einzige sei, der Kant verstanden und sein Werk im rechten Sinn fortgesetzt habe; und wie er nun die praktische Bedeutung und Wirkung der Philosophie stark zu überschätzen gewohnt ist, so scheut er sich nicht, von jener allein wahren Lehre zu versichern, dass sie „die Schöpfung erst geendet, die Menschheit auf ihre eigenen Füsse gesetzt und sie von aller Bevormundung durch das Ungefähr

mündig erklärt habe"*). Den richtigen pädagogischen Standpunkt aber, sich immer an die Selbstthätigkeit des Zöglings zu wenden, nichts bei ihm durch mechanisches Anlernen, alles durch Anwendung und Entwickelung seiner eigenen Kräfte zu bewirken, hat zuerst, wie Fichte glaubt, Pestalozzi gefunden. Fragen wir weiter, wie sich Fichte's Forderung in einem Volke durchführen lasse, so verlangt der Philosoph hiefür eine durchgreifende Verdrängung der Familienerziehung durch die öffentliche. Als ihr letztes Ziel endlich und ihre unausbleibliche Folge betrachtet er eine Herrschaft des Lehrstandes, deren bestimmtere politische Form (Wahlmonarchie oder Aristokratie) ihm selbst zu überlassen sei. Es sind diess ähnliche Vorschläge, wie die der platonischen Republik. Auch hier soll ja dem drohenden Untergang eines Volkes durch die Erziehung auf wissenschaftlicher Grundlage vorgebeugt werden; für diesen Zweck wird alle Staatsgewalt den Philosophen in die Hand gegeben, und mit dem Familienleben wird auch die Familienerziehung aufgehoben. Soweit der platonische Idealismus in seinem wissenschaftlichen Charakter von dem fichte'schen abliegt, so nahe berührt er sich mit ihm in seinen politischen Ideen. Doch sind Fichte's Vorschläge theils an sich selbst massvoller als die platonischen, theils wird auch ihre Verwirklichung nicht von Zwang oder gewaltsamem Umsturz, sondern von der allmählich wirkenden Kraft der Ueberzeugung erwartet. In diesem Sinne war es, dass sich Fichte für die Stiftung der Berliner Universität begeisterte, zu deren eifrigsten Förderern er gehört hat: ein neues besseres Geschlecht sollte herangebildet, das deutsche Volk sollte durch Wissenschaft und Erziehung verjüngt werden; dann erst, glaubte Fichte, sei auf einen erfolgreichen Kampf gegen seine Unterdrücker zu hoffen. Die Generation, der er selbst angehörte, gab er verloren, nur für die kommende Zeit wollte er zu besseren Zuständen den Grund legen.

*) Gespr. üb. Patriot. Nachg. WW. III, 231. Aehnliches findet sich aber sowohl in den Reden an die deutsche Nation als anderwärts öfters.

Es war ein Glück für Deutschland, dass das Schicksal, gegen unser Volk gütiger als gegen die Griechen, mit seiner politischen Wiederherstellung nicht gewartet hat, bis die Ideen des Philosophen verwirklicht wären. Fichte selbst hat zwar diese Ideen nie aufgegeben; diess hielt ihn aber natürlich keinen Augenblick ab, sich an dem Befreiungskampf des Jahres 1813 mit der vollen Entschiedenheit seines Wesens zu betheiligen. Auch durch persönliche Dienstleistung wünschte er, wie i. J. 1806, sich nützlich zu machen, indem er das Hauptquartier als Feldprediger begleitete; doch wurde dieses Anerbieten diessmal so wenig, wie früher, angenommen. Um so mehr suchte er, soweit der Kriegsdienst noch eine Zuhörerschaft übrig gelassen hatte, durch Vorlesungen zu wirken, in denen er nach seiner Weise die augenblickliche Lage aus allgemeineren Gesichtspunkten zu betrachten, die nothwendigen Entschlüsse durch deutliche Begriffe zu befestigen, die Begeisterung über sich selbst aufzuklären und durch diese Selbsterkenntniss zu veredeln sich bemühte. In den Vorträgen „über die Staatslehre oder das Verhältniss des Urstaates zum Vernunftreiche“ (Sommer 1813) werden nicht blos die früheren Gedanken über Nationalerziehung und Staatsverfassung, über das Ziel der Geschichte und die Bestimmung unseres Volkes (wie theilweise schon früher in der Rechtslehre von 1812) wiederholt, sondern sie werden auch durch Untersuchungen, welche sich unmittelbar auf die Zeitlage beziehen, erweitert. Fichte spricht über gerechten und unrechtmässigen Krieg; er erkennt als einen gerechten allein den Volkskrieg, in dem es sich um die Erhaltung und die höchsten Güter einer Nation handelt; er fordert, dass in einem solchen Kriege schlechthin alles geopfert, dass er von jedem Einzelnen und von dem Ganzen mit Anspannung aller Kräfte, als ein Kampf auf Leben und Tod, ohne Friede oder Vergleich geführt werde. Er spricht mit tiefer Verachtung von jener erbärmlichen Schwäche, welche früher Preussens jähen Fall herbeigeführt hatte; er verlangt, dass man die Charakterkraft und die Hülfsmittel des Feindes nicht unterschätze, dass man sich ihm gegenüber

auf die äussersten Anstrengungen gefasst mache. Napoleon ist ihm der Mann, in dem alles böse, gegen Gott und Freiheit feindliche, was seit Beginn der Zeit von allen Tugendhaften bekämpft worden, in dem aber auch alle Kraft des Bösen zusammengedrängt ist. Er ist eine Ruthe in der Hand Gottes, aber freilich nicht dazu, „dass wir ihr den entblössten Rücken hinhalten, um vor Gott ein Opfer zu bringen, wenn es recht blutet, sondern dass wir dieselbe zerbrechen“ (WW. IV, 417 ff.). Alle Bestandtheile menschlicher Grösse sind in ihm: der klarste Verstand, der unerschütterlichste Wille, die vollkommene Kenntniss der Nation, über die er sich der Herrschaft bemächtigt hat. Er wäre der Wohlthäter und Befreier der Menschheit geworden, wenn auch nur eine leise Ahnung ihrer sittlichen Bestimmung in seinen Geist gefallen wäre; jetzt ist er ihre Geissel. Von Einer grossen Leidenschaft beherrscht, setzt er alles für seine Herrschaft ein; alle Schwächen der Menschen werden seine Stärke: wie ein Geier schwebt er über dem betäubten Europa, lauschend auf alle falschen Massregeln und Schwächen, um flugschnell herabzustürzen und sie sich zu Nutze zu machen. Die Schwächen anderer Herrscher wandeln ihn nicht an; sein Leben und alle Bequemlichkeit desselben setzt er daran: er will Herr der Welt sein, oder nicht sein. Auf beschränkende Verträge lässt er sich nicht ein, Ehre und Treue sind für ihn nicht vorhanden; es giebt nichts, was ihm Einhalt thun kann, als eine Stärke, die der seinigen überlegen ist. Was bisher gegen ihn aufgetreten ist, hatte einen bedingten Willen, blos berechnende Klugheit; zu besiegen ist sein absoluter Wille nur durch einen absoluten Willen, seine Begeisterung für die Herrschaft nur durch die stärkere für die Freiheit (S. 426 ff.). So schildert Fichte den Gegner, und wer möchte läugnen, dass die Schilderung zutrifft? So fasst er die Aufgabe des grossen Kampfes auf, und man wird ihm zugestehen müssen, dass er sein Ziel begriffen, dass er männlich dafür mitgewirkt hat. Sein Ende sollte er nicht erleben. Fichte's Gattin ward bei der Pflege von Verwundeten, zu der er selbst sie

ermuntert hatte, vom Lazarethfieber ergriffen. Sie genas, aber sie übertrug die Krankheit auf ihren Mann, der ihr am 27. Jan. 1814 erlag. Einen seiner letzten lichten Augenblicke hatte die Nachricht von Blüchers Rheinübergang und dem raschen Vordringen der Verbündeten in Frankreich verschönert. Er starb, wie sein Geistesverwandter Schiller, in voller Manneskraft und mit Plänen für bedeutende Arbeiten beschäftigt: er hatte das 52. Lebensjahr noch nicht vollendet. Aber fast möchte man das Geschick preisen, dass es ihm die Täuschungen der nächstfolgenden Periode erspart hat, dass er davon verschont blieb, die Früchte der herrlichsten Volkserhebung von dem Unverstand vergeudet, von der Erbärmlichkeit und der Selbstsucht vergiftet zu sehen; dass er die bittere Erfahrung nicht machen durfte, welche so manche von den Besten in Deutschland in einer traurigen Zeit der Reaktion gemacht haben: für die reinste und vollste Hingebung an die vaterländische Sache mit Kränkung und Verfolgung belohnt zu werden; dass er die Schmach nicht erlebte, das kühne Manifest der Freiheitskriege, die Reden an die deutsche Nation, auf dem Schauplatz ihres Ruhmes geächtet, seinen Namen neben dem Schleiermachers auf die Liste der Uebelgesinnten gesetzt zu wissen. Nachdem er für sein Volk und für die Menschheit gelebt hatte, ist er noch in der Blüthezeit der vaterländischen Begeisterung in ihrem Dienste gestorben.

Sein philosophisches System ist schon längst von jüngeren und reiferen Leistungen überholt. Auch seine politischen Theorieen werden so, wie er sie aufgestellt hat, keinen Anhänger mehr zählen. Aber noch lange Jahre wird man auch da, wo man ihm widersprechen muss, und vielleicht da gerade am meisten, von ihm lernen können, und wenn der Schriftsteller je vergessen werden könnte, wäre immer noch der Mann werth, dass sein Andenken stets auf's neue aufgefrischt werde. Die Menschen sind selten, welche das Gute so unverfälscht und kräftig wollen, wie Fichte; welche so ganz im Aether der Idee leben, die Bergluft der Freiheit so rein

athmen; welche sich einer Sache so rückhaltslos hinzugeben, so rastlos in ihrem Dienst zu arbeiten, so furchtlos für sie einzustehen die Willensstärke besitzen. Mit einem solchen in Berührung zu treten, darf niemand bereuen, und wer immer ihn unbefangen auf sich wirken lässt, der wird schliesslich, wenn er von innerer Noth oder von äusserer Gewalt bedrängt ist, mit den Worten des Dichters dankbar und gekräftigt ausrufen können: „Weg die Fesseln! Deines Geistes hab' ich einen Hauch verspürt".

8.

Friedrich Schleiermacher.

Zum zwölften Februar.

Der zwölfte Februar hat zweimal in diesem Jahrhundert der deutschen Wissenschaft Männer von epochemachender Grösse geraubt. Den 12. Februar 1804 starb Immanuel Kant; an demselben Tage, dreissig Jahre später, Friedrich Schleiermacher. Der eine ist der Reformator unserer Philosophie, der andere der unserer Theologie; und beide sind diess auf analogem Wege geworden, und nehmen zu ihren Vorgängern und Nachfolgern eine analoge Stellung ein. Wie Kant die Philosophie seiner Zeit zwischen der leibniz-wolffischen Metaphysik und dem englisch-französischen Empirismus getheilt fand, so fand Schleiermacher die Theologie zwischen Supranaturalismus und Rationalismus getheilt. Wie jener den Streit der philosophischen Standpunkte auf kritischem Wege, — durch Bestimmung der Grenzen, innerhalb deren jeder von beiden berechtigt sei, und des Beitrags, den jeder für unser Erkennen leiste, — zu schlichten suchte: so sehen wir auch diesen bemüht, die richtige Mitte zwischen Supranaturalismus und Rationalismus, zwischen der „mystischen“ und der „empirischen“ Auffassung des Christenthums, zwischen „Doketismus“ und „Ebjonitismus“, „Manichäismus“ und „Pelagianismus“ zu finden, indem er untersucht, inwieweit jedes von diesen

Elementen berechtigt, in welcher Weise und in welchem Mass es durch das entgegengesetzte zu beschränken und zu ergänzen sei. Wie aber bei Kant diese kritische Scheidung und Verknüpfung der philosophischen Principien dadurch bedingt ist, dass er sie auf das menschliche Selbstbewusstsein, als ihre einheitliche Wurzel, zurückführt, so erkannte Schleiermacher in dem religiösen Bewusstsein die Quelle, auf welche alle dogmatischen Vorstellungen und Standpunkte zurückzuführen sind, die Norm, an der ihre Wahrheit und Geltung zu messen ist. Auch darin gleichen sich endlich die beiden Männer, dass ihre geschichtliche Bedeutung weit über die Grenzen ihrer Systeme und Schulen hinausgeht. Wie Kant's ächteste Schüler nicht diejenigen gewesen sind, welche beim kantischen Kriticismus als solchem stehen blieben, sondern die, welche ihn über sich hinaus fortbildeten, nicht die Schulze, Jacob, Kiesewetter u. s. w., sondern die Reinhold, Fichte, Schelling und Hegel: so ist auch Schleiermacher nicht von denen am gründlichsten verstanden worden, und er hat nicht durch die am bedeutendsten gewirkt, welche an den Formeln seiner Dogmatik festhielten, sondern weit mehr durch diejenigen, welche diese mit aller Schärfe geprüft, die Widersprüche in seinem System aufgedeckt, die unvereinbaren Bestandtheile desselben zersetzt, seinen Buchstaben durch seinen Geist widerlegt, und ebendamit auch seinen Geist weiter, als Schleiermacher selbst es vermocht hatte, entwickelt haben. Und wie Kant nicht blos die Philosophie, sondern die ganze Bildung des deutschen Volkes, sein wissenschaftliches, sittliches und religiöses Leben, mit neuen geistigen Kräften befruchtet hat, so geht auch Schleiermachers Einfluss so wenig, als der Werth und Gehalt seiner Persönlichkeit, in seinem dogmatischen System auf.

Schleiermacher war nicht allein der grösste Theologe, welchen die protestantische Kirche seit der Reformationszeit gehabt hat; nicht allein der Kirchenmann, dessen grosse Gedanken über die Vereinigung der protestantischen Bekenntnisse, über eine freiere Kirchenverfassung, über die Rechte

der Wissenschaft und der religiösen Individualität trotz alles Widerstandes sich durchsetzen werden, und eben jetzt aus tiefer Verdunklung sich auf's neue zu erheben begonnen haben; nicht allein der geistvolle Prediger, der hochbegabte, tief wirkende, das Herz durch den Verstand und den Verstand durch das Herz bildende Religionslehrer: Schleiermacher war auch ein Philosoph, der ohne geschlossene Systemsform doch die fruchtbarsten Keime ausgestreut hat; ein Alterthumsforscher, dessen Werke für die Kenntniss der griechischen Philosophie von epochemachender Bedeutung sind; ein Mann endlich, der an der staatlichen Wiedergeburt Preussens und Deutschlands redlich mitgearbeitet, der im persönlichen Verkehr auf unzählige anregend, erziehend, belehrend eingewirkt, der in vielen ein ganz neues geistiges Leben wach gerufen hat.

Eine so vielseitige Individualität lässt sich noch weniger, als jede andere, mit einer allgemeinen Formel, welche es auch sei, umfassen: sie lässt sich nur geschichtlich, aus der Gesammtheit der Bedingungen, unter denen sie sich entwickelt hat, verstehen.

Was uns nun an dieser Individualität vor allem entgegentritt, das ist eine in ihrer Art einzige Verbindung entgegengesetzter und scheinbar widersprechender Eigenschaften. Neben einer vielseitigen Empfänglichkeit eine haarscharf ausgeprägte Eigenthümlichkeit; neben einem tiefen, leicht erregbaren und feinen, allem, was den Menschen ergreifen kann, offenstehenden Gefühl ein eindringender, zersetzender Verstand; neben einer lebendigen, warmen, oft fast überschwänglichen Begeisterung eine immer wache, selbstbewusste, jeden Schritt seines inneren Lebens begleitende Reflexion; neben einer rastlosen, vielgeschäftigen Beweglichkeit ein fest zusammengefasster, mit ruhiger Sicherheit in sich beharrender Wille. Wir müssen annehmen, dass diese Eigenschaften schon ursprünglich in Schleiermachers Natur angelegt waren, auch noch ehe er sie durch die Arbeit und Erfahrung seines Lebens zum Charakter entwickelt hatte; wogegen ihm manche sonstige Begabung ohne Zweifel von Anfang an in geringerem Masse verliehen war.

Um z. B. ein Dichter oder ein Künstler zu werden, hätte er mit einer reicheren Fülle der anschauenden Phantasie, mit mehr Unmittelbarkeit und weniger Reflexion ausgerüstet sein müssen; so wie er war, konnte er wohl wissenschaftliche und rednerische, aber keine dichterischen Kunstwerke hervorbringen.

Zu dieser Naturanlage kommen sodann die mannichfachen Einwirkungen der Lebens- und Bildungsverhältnisse, die Schleiermacher durchlief. Die verständige Liebe seiner Mutter, die strenggläubige und doch von der kantischen Philosophie nicht unberührt gebliebene Denkweise des Vaters, die sittliche Tüchtigkeit beider konnte schon in dem Knaben einen guten Grund legen. Die Brüdergemeinde, der er von Hause aus angehörte, und deren Erziehungsanstalten ihn beim ersten Beginn des Jünglingsalters aufnahmen, hat auf die Entwickelung seines religiösen Gefühls so nachhaltig eingewirkt, dass er selbst noch in späteren Jahren sich als einen „Herrnhuter höherer Ordnung" bekennen konnte; zugleich lernte er aber auch hier durch eigene schwere Erfahrung die Fesseln kennen, in welche eine engherzige, weltscheue Frömmigkeit einen höher strebenden Geist schlägt. Dass er diese Fesseln zersprengte, dass sich bald nach dem Beginn seines neunzehnten Lebensjahres sein Austritt aus der Brüdergemeinde entschied, diess hatte er nächst dem eigenen Nachdenken hauptsächlich den Anregungen zu verdanken, mit welchen das klassische Alterthum seinen empfänglichen Geist befruchtete; und auch für seine weitere Entwickelung waren die Alten, und Plato vor allen, dem er in so mancher Hinsicht wahlverwandt ist, von der eingreifendsten Bedeutung. Dazu kamen weiter die neueren Philosophen, Leibniz und Spinoza, und späterhin Schelling, Kant, Fichte und Jacobi, während er gleichzeitig als Theolog den kritischen Geist eines Lessing und Semler in sich aufnahm. In der Folge — seit dem Jahre 1797 — trat er mit F. Schlegel und den Freunden desselben in einen Verkehr, dessen Spuren nicht blos in dem hervortreten, was an Schleiermachers ethischer und religiöser Weltansicht romantisch zu nennen ist, sondern auch in dem Ernst, mit dem er die

Verirrungen der Romantik in sich selbst niedergekämpft, und ihre phantastischen Neigungen durch klare Verständigkeit überwunden hat. Nehmen wir dazu die wissenschaftlichen Studien des Theologen, die Anforderungen und Rückwirkungen des Predigtamts, welchem sich Schleiermacher von Anfang an aus eigenem Bedürfniss, mit Liebe und Eifer gewidmet hat; schlagen wir auch jene vielen und theilweise sehr engen persönlichen Verbindungen nicht zu gering an, die er namentlich mit geist- und gemüthvollen Frauen unterhielt, so werden wir uns eine ungefähre Vorstellung von den Bildungsstoffen machen können, welche der vielseitige Mann in sich verarbeitet, von den Elementen, deren vereinigte Wirkung ihn gezeitigt hat.

Hier soll jedoch dieser Bildungsprocess*) nicht weiter verfolgt, sondern es soll nur der Versuch gemacht werden, in kurzen Zügen ein Bild seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit und seines Systems zu entwerfen.

In den ersten Zug dieses Bildes werden sich nun auch diejenigen leicht finden, welche bisher Schleiermachers wissenschaftliche Bedeutung nur von weitem beachtet haben. Niemals hat Schleiermacher die religiöse und theologische Grundlage seiner Bildung verlassen oder verläugnet. In jener Zeit der Zweifel, da er sich unter inneren Wehen von der Brüdergemeinde und der überlieferten Dogmatik losrang, dachte er allerdings daran, sich dem Lehrfach zu widmen, wenn sich seine Ueberzeugungen nicht änderten; aber Theologie wollte er doch studiren, schon um mit sich selbst in's reine zu kommen, und als er sie studirt hatte, fand er keinen Grund, sich etwas anderes als die Predigerthätigkeit zu wünschen. Als er in Berlin mit der Jüdin Henriette Herz in täglichem Verkehr stand und für F. Schlegel schwärmte, war er Prediger an der Charité; kurz vor den Briefen über die Lucinde er-

*) Der uns jetzt im ersten Theil von Dilthey's Leben Schleiermachers, so weit diess überhaupt möglich war, nach den urkundlichsten Quellen sorgfältig dargelegt ist.

schien von ihm ein Band Predigten, und mitten aus seiner romantischen Periode heraus schrieb er die Reden über die Religion, mit der ausgesprochenen Absicht, die Gebildeten des Jahrhunderts zur Frömmigkeit zurückzuführen. Diese Frömmigkeit war nun allerdings damals weniger positives Christenthum, als philosophische Mystik; oder genauer: das Christliche darin hatte sich auf die elementare Gestalt des Gefühls zurückgezogen, es war ein Christenthum ohne Dogmatik, und selbst der Mittelpunkt des späteren schleiermacher'schen Systems, die Person Christi, ist dem Redner noch keineswegs unentbehrlich. Das wesentliche im Christenthum ist ihm hier erst die Idee, dass alles Endliche einer höheren Vermittelung bedürfe, um mit der Gottheit zusammenzuhängen; von Christus dagegen heisst es, er habe sich nie für den einzigen Mittler ausgegeben, nie verlangt, dass man um seiner Person willen seine Idee annehme, sondern umgekehrt um dieser willen auch jene; und demgemäss erklärt denn auch Schleiermacher folgerichtig, wer von demselben Hauptpunkte mit Christus ausgehe, der sei ein Christ, möge er auch historisch seine Religion aus sich selbst oder von irgend einem andern ableiten; ob dem Einzelnen Christus als Mittler genüge, oder ob er Heilige als solche neben ihn stelle, oder sich selbst oder diess und jenes für sich zu Mittlern erkläre, — das Princip sei ächt christlich, so lange es frei sei. So wird auch von den „heiligen Schriften“ gesagt, sie seien Bibel geworden aus eigener Kraft, aber sie verbieten keinem anderen Buche, auch Bibel zu sein oder zu werden. Und von dem Christenthum im ganzen wird versichert, es begehre durchaus nicht, die einzige Gestalt der Religion in der Menschheit zu werden, es verschmähe diese beschränkende Alleinherrschaft, es würde gern andere und jüngere, wo möglich kräftigere und schönere Gestalten der Religion neben sich hervorgehen sehen. Aber dennoch sind diese Reden nicht allein vom Geist der Frömmigkeit, sie sind auch vom Geist des Christenthums durchdrungen. Hat auch die Person Christi hier noch nicht die gleiche Bedeutung für Schleiermacher gewonnen, wie später, so ist es doch im übrigen

nicht schwer, die leitenden Gedanken seiner Dogmatik schon in den Reden zu erkennen: das absolute Abhängigkeitsgefühl, den Gegensatz der Sünde und Gnade, die allgemeine Erlösungsbedürftigkeit, die Nothwendigkeit der religiösen Gemeinschaft, den Determinismus und zugleich den Universalismus der Erwählungslehre. Schleiermacher ist selbst in seiner romantischen Periode wesentlich Theolog und zwar christlicher Theolog.

Seine Theologie hat aber freilich einen anderen Charakter als die der gewöhnlichen Theologen. Die Religion, so wie er sie auffasst, hat es nicht mit einem besonderen Gebiete neben anderen zu thun; die Beziehung des Menschen zur Gottheit betrifft nicht blos einen Theil seiner Lebensthätigkeiten, so dass sie andere ausser sich hätte, sondern das Ganze: alle gesunden Gefühle sind religiöse, alles, was der Mensch thut, und alles, was ihm widerfährt, kann und soll unter den religiösen Gesichtspunkt gestellt werden, seine ganze Persönlichkeit soll vom Geist der Frömmigkeit durchdrungen, eben desshalb aber auch schlechterdings nichts, was in den Bereich seines persönlichen Lebens fällt, vom Gebiet der Religion ausgeschlossen sein. Der Gegensatz des Religiösen und Nichtreligiösen, des Geistlichen und Weltlichen, des Christlichen und Nichtchristlichen liegt nach Schleiermacher nicht in den Gegenständen, sondern nur in der Art, wie wir sie behandeln, und nur der Mangel an wahrer Frömmigkeit, nur eine unfromme Engherzigkeit kann uns einzelnes als ein solches erscheinen lassen, was mit unserem religiösen Leben in keinem Zusammenhang stände und einer religiösen Auffassung unwürdig oder unfähig wäre. Auch der Theolog wird sich daher nicht darauf beschränken dürfen, sein besonderes Fach als ein besonderes zu betreiben; seine höhere Aufgabe wird vielmehr gerade darin bestehen, dass er die Religion, in richtiger Erkenntniss ihres Wesens, in alle Beziehungen des menschlichen Lebens einführe; dass er alles Wirkliche in ihrem Lichte betrachte; dass er die religiöse Idee zu einer umfassenden Weltanschauung entwickle. Die Theologie darf sich, mit Einem Wort, auf diesem Standpunkt mit der sonstigen Wissen-

schaft und Bildung nicht blos nicht in Widerspruch setzen, sondern sie muss dieselbe auf's umfassendste in sich aufnehmen; und hat sie es zunächst freilich nur mit dem religiösen Leben zu thun, gehören insofern philosophische, naturwissenschaftliche, philologische, historische Untersuchungen als solche nicht in ihren Bereich, so darf doch dem Theologen keines von diesen Gebieten fremd bleiben, weil er sonst unmöglich der Aufgabe genügen könnte, alles Menschliche religiös zu behandeln: nur die vielseitigste Bildung macht eine Theologie, wie sie Schleiermacher verlangt, möglich.

Diese Grundsätze wurzeln tief in Schleiermachers Natur und Entwicklung. Ein so beweglicher, für die mannichfaltigsten Anregungen so empfänglicher Geist konnte sich nicht in der herkömmlichen Weise auf ein Fachstudium beschränken; eine so einheitlich angelegte, so fest in sich geschlossene Individualität konnte ebensowenig die verschiedenen Bildungselemente, welche sie in sich aufnahm, zusammenhangslos neben einander liegen lassen, ohne sie auf einen bestimmten inneren Einheitspunkt zu beziehen. Dass aber dieser Einheitspunkt für ihn die Religion war, dass er dieser „Virtuose der Frömmigkeit" wurde, der er gewesen ist, dafür wirkte sein ganzer Bildungsgang mit seiner Naturanlage zusammen. War er doch gerade in den entscheidenden Jahren des Uebergangs vom Knaben zum Jüngling Zögling einer Gemeinde, welche alles in der Welt, kleines und grosses, aus religiösen Gesichtspunkten zu betrachten und unmittelbar auf den göttlichen Willen zurückzuführen gewohnt war, in welcher das religiöse Gefühlsleben mit einseitiger Innigkeit gepflegt wurde; war ihm doch später durch seine Theologie und sein Predigtamt fortwährend die Aufforderung gegeben, an allem die religiösen Beziehungen hervorzukehren. Schleiermacher ist der religiösen Weltansicht, welche ihn in seiner Jugend beherrscht hatte, auch als Mann treu geblieben, aber er hat sie weit über die Schranken hinaus erweitert, innerhalb deren er sich damals bald so beengt fühlte. Die Religion blieb ihm eine Sache des Gefühls, wie sie ihn zuerst in der Gestalt eines frommen Gefühlschristenthums tiefer

ergriffen hatte; aber statt sich auf den engen Kreis der herrnhutischen Theologie zu beschränken, schloss sich sein religiöses Gefühl mit der umfassendsten Empfänglichkeit der Welt auf, um sich von allem zu nähren, was sich ihm grosses und schönes darbot. Er fuhr fort, alle Dinge und alle Lebenserfahrungen der religiösen Auffassung zu unterwerfen, wie er es als Herrnhuter gethan hatte; aber jetzt nicht mehr, indem er den fremdartigen Masstab einer positiven Dogmatik an sie anlegte, sondern indem er mit freiem Sinn gerade in ihrer eigenthümlichen Natur ihre religiöse Bedeutung erkannte. Er wollte Christ sein, aber eben nur indem er Mensch sei: das Christliche war ihm nicht mehr ein besonderes neben dem allgemein Menschlichen, sondern dieses selbst in seiner höchsten Vollendung. Ebendamit erweiterte sich aber seine Theologie zur Philosophie, und es waren ihm nicht allein für sein theologisches System, sondern auch unmittelbar für sich selbst, und insbesondere für die Reinigung, die Erweiterung und die Stärkung seines religiösen Lebens, die allgemein wissenschaftlichen Untersuchungen unentbehrlich, denen er einen so bedeutenden Theil seiner Geisteskraft gewidmet hat.

Wollen wir nun etwas genauer auf Schleiermachers Philosophie eingehen, so müssen wir vor allem die verschiedenartigen Bestandtheile unterscheiden, die sich in ihr durchdringen. So viel auch die Philosophie dem seltenen Mann zu verdanken hat: ihm selbst war sie doch weder die einzige noch die höchste Lebensaufgabe. Für ihn handelte es sich weit weniger darum, ein philosophisches System aus Einem Guss zu gestalten, als sich selbst durch Philosophie zu bilden, und eine wissenschaftliche Grundlage für seine Theologie zu gewinnen: er ist als Philosoph Eklektiker, wenn auch einer der geistreichsten und selbständigsten Eklektiker, die es gegeben hat. Näher sind es drei oder vier Elemente, die seiner philosophischen Weltansicht zu Grunde liegen.

Zuerst jener Pantheismus, der unserem Theologen schon frühe, trotz aller Protestationen, den Vorwurf des Spinozismus zugezogen hat. Und der Sache nach nicht mit Un-

recht, so viel Missverstand auch im einzelnen mitunterlief. Gott und die Welt sind nach Schleiermacher nur verschiedene Ausdrücke für den gleichen Werth: Gott ist das Eine gegensatzlose Wesen aller Dinge; dasselbe Wesen, in der Gesammtheit der Erscheinungen sich darstellend, ist die Welt; und es kann desshalb weder Gott ohne die Welt, noch die Welt ohne Gott gedacht, es kann auf keiner von beiden Seiten etwas anderes, als die unabänderliche Nothwendigkeit des Absoluten, angenommen werden. Gott ist nicht ein allmächtiger Wille ausser und über der Welt, der nach freiem Belieben in sie eingreift, er ist nur das unendliche Wesen der Welt selbst; Schleiermacher hat nicht blos die Mehrheit göttlicher Eigenschaften, nicht blos die Unterschiede des Wissens und Wollens, des Könnens und des Vollbringens, des Möglichen und des Wirklichen für Gott geläugnet: er hat in der Persönlichkeit Gottes auch die Grundvoraussetzung des gewöhnlichen Theismus, mit einer für jeden, der sehen will, unverkennbaren Bestimmtheit bestritten.*) Er glaubt auch an keine zeitliche Weltschöpfung, also überhaupt an keine Weltentstehung; er glaubt nicht, dass der göttliche Wille den Naturzusammenhang durch Wunder durchbreche, oder der menschliche durch seine Freiheit über das Gesetz der Naturnothwendigkeit sich erhebe; er erwartet von der Vorsehung keine Abänderung des Weltlaufes, weil sie eben nur das Naturgesetz selbst ist, und er bestreitet aus diesem Grunde z. B. die Meinung, als ob das Gebet eine andere Wirkung haben könnte, als die innere auf das Gemüth des Betenden; er kennt, als Philosoph, keine Fortdauer des Einzelnen nach dem Tode, und beim Verlust seines liebsten Freundes weiss er der trostbedürftigen Witwe

*) Eine eingehende Erörterung über diesen Punkt der schleiermacher'schen Theologie findet sich in meiner Abhandlung: Erinnerung an Schleiermachers Lehre von der Persönlichkeit Gottes, Theol. Jahrb. I, 263 ff. Unter den seitdem erst bekannt gewordenen Aeusserungen des Theologen vgl. m. namentlich die in dem Brief an Jacobi in Schleierm. Leben in Briefen II, 344.

(seiner späteren Frau) nur zu sagen, dass es keinen Untergang für den Geist gebe, das persönliche Leben aber sei ja nicht das Wesen des Geistes, es sei nur eine Erscheinung. Es ist nach Schleiermacher Ein unverbrüchliches Band des Naturzusammenhanges, das alles umschliesst; der Einzelne ist nur ein Moment dieses Ganzen; jedes ist so, wie es an seinem Ort im Ganzen sein muss, und jedes wirkt so, wie es wirken muss; von Einem Punkt aus entwickelt sich alles mit unbedingter Nothwendigkeit, und auch das, was uns hässlich, verderblich und schlecht scheint, kann im Weltganzen nicht fehlen: die Unvollkommenheiten des Einzelnen gehören zur Vollkommenheit des Ganzen, die unendliche Ursächlichkeit Gottes kann nur in der unendlichen Mannichfaltigkeit der endlichen Dinge sich darstellen, die eben desshalb alle Stufen der Vollkommenheit, von der niedrigsten bis zur höchsten, einnehmen müssen; nur aus den vielen verschiedenen Tönen entsteht die Harmonie des Universums, und keiner von ihnen kann fehlen, keiner anders sein, wenn die Welt das sein soll, was sie ist, die mangellose Offenbarung der göttlichen Vollkommenheit. Es ist diess allerdings nicht reiner Spinozismus, denn das spinozistische ist bei Schleiermacher vielfach gemildert, belebt und idealisirt, und es haben auch bei der Bildung dieser Ansichten noch andere Factoren mitgewirkt: einerseits der religiöse Vorherbestimmungsglaube der reformirten Dogmatik und der ergebungsvolle Vorsehungsglaube der Herrnhuter, andererseits die ästhetische Weltanschauung der Griechen, deren hauptsächlichster Ausleger für Schleiermacher Plato gewesen ist, und das leibnizische System, in das ihn schon während seiner Studienzeit Eberhard einführte, mit seiner Lehre von der prästabilirten Harmonie aller Dinge, der Nothwendigkeit alles Geschehens und der Vollkommenheit der Welt, in der diese Nothwendigkeit sich verwirklicht. Aber die Grundgedanken gehören unläugbar Spinoza, oder, wenn man lieber will, der Weltansicht an, welcher unter den neueren Denkern Spinoza zum schärfsten und rückhaltlosesten Ausdruck verholfen hat.

Mit diesem Pantheismus verknüpft sich nun aber bei Schleiermacher ein zweites Element, welches nach Ursprung und Charakter von jenem weit abliegt, — der kantische Kriticismus. Er selbst sagt uns in den Briefen, dass er Kant eifrig studirt habe, und auch wenn er es uns nicht sagte, würde ein Blick auf seine Schriften, und namentlich auf seine „Dialektik“ uns davon überzeugen. Was in diesen Vorlesungen über die Entstehung unserer Vorstellungen und die Grenzen unseres Wissens gesagt ist, das lautet so kantisch, dass sich neuerdings hieran sogar die schiefe Behauptung anschliessen konnte, Schleiermacher sei in der Hauptsache nichts anderes, als ein Kantianer. „Vermittelst der Sinnlichkeit, hatte Kant gesagt, werden uns Gegenstände gegeben, durch den Verstand werden sie gedacht, alles Denken aber muss sich zuletzt auf Anschauungen, mithin auf Sinnlichkeit beziehen“; und er hatte hieraus geschlossen, dass uns von dem unsinnlichen Wesen der Dinge, oder dem „Ding an sich“, keine Vorstellung möglich sei; denn gegeben seien uns die Dinge immer nur, wie sie sich unserer sinnlichen Anschauung darstellen, mithin als Erscheinung: nur an der Erscheinung habe daher unser Denken einen Inhalt; sobald wir dagegen über die Erscheinung hinausgehen, bewegen wir uns nur in leeren Begriffen, von denen wir nie wissen können, ob und wie viel ihnen Sein entspreche. Ganz ähnlich erklärt Schleiermacher in der Dialektik, es seien in allem Denken zwei Functionen zu unterscheiden: die organische und die intellectuelle; jene liefere den Denkstoff, diese die Denkform, jene bringe die Mannichfaltigkeit der sinnlichen Eindrücke, diese die Einheit, Sonderung und Bestimmung; keine von beiden könne aber die andere entbehren, und wie die Mannichfaltigkeit der Empfindung ohne den bestimmenden Gedanken ein verworrenes Chaos wäre, so wäre der Gedanke ohne die Empfindung eine leere Einheit, eine Form ohne Inhalt. Und wie Kant hieraus gefolgert hatte, dass sich das Uebersinnliche nicht erkennen lasse, so folgert Schleiermacher das gleiche in Betreff der Gottheit. Denn auch unsere höchsten Begriffe führen uns nie

über das Gebiet des gegensätzlichen Seins hinaus, aus dessen Beobachtung sie ursprünglich herstammen; versuchen wir dagegen das zu denken, was über allen Gegensätzen liegt, so verliere unser Denken allen Inhalt und alle Bestimmtheit. Um die Gottheit zu denken, müssten wir den einheitlichen Grund alles Seins denken, eben diess können wir aber nicht, weil alle unsere Vorstellungen auf der Erfahrung ruhen, die uns immer nur ein besonderes, getheiltes, endliches zeige. Das gleiche gilt aber nach Schleiermacher auch von dem Willen, welcher uns bei Kant die intelligible Welt öffnen sollte, die unserem Denken verschlossen sei. Wie sich dieses immer, zwischen Gegensätzen bewegt, so befindet sich auch jener, nach Schleiermachers Bemerkung, immer im Zustand streitiger „Wollungen". Wir werden also ebenso auch über das wirkliche Wollen zu dem einheitlichen Grund desselben hinausgetrieben. Hier müssen wir endlich auch für die Zusammengehörigkeit des Seins mit dem Wollen den letzten Grund suchen. Alles drängt uns so nach dem tiefsten Grund aller Dinge, nach der Gottheit hin, und doch vermögen wir sie weder in unserem Denken noch in unserem Wollen wirklich zu ergreifen.

Es ist nicht schwer, den Widerspruch wahrzunehmen, in welchen sich Schleiermacher hiemit verwickelt. Wenn Kant das unsinnliche Wesen der Dinge, oder das „Ding an sich" für unerkennbar gehalten hatte, so hatte er sich dabei wohl gehütet, irgend etwas positives über dasselbe auszusagen. Er hatte es für einen blos problematischen oder Grenzbegriff erklärt, mit dem wir eben nur den Punkt bezeichnen, über den uns unsere Vernunft nicht hinausführe. Anders Schleiermacher. Dass die Gottheit für uns unerkennbar, ein Ding an sich sei, diess schliesst er nicht einfach aus der Analyse unseres Erkenntnissvermögens als solcher, sondern aus der Beschaffenheit der Begriffe, welche es uns liefert; er sagt nicht: in dem Gebiete unseres Denkens findet sich der Gottesbegriff nicht vor, sondern er sucht zu zeigen, dass unsere höchsten Begriffe der Gottesidee nicht entsprechen. Indem

er also läugnet, dass wir einen Begriff von Gott haben, setzt er zugleich, als Masstab seines Urtheils, einen bestimmten Gottesbegriff voraus. Und so haben wir ja auch gesehen, dass es eine sehr ausgesprochene Gottesidee, die spinozistische, ist, welche er seiner Theologie zu Grunde legt.

Wie weiss er nun aber diesen Widerspruch zu lösen, wie den Verzicht auf eine spekulative Gotteserkenntniss mit seiner eigenen theologischen Spekulation zu vereinigen? Die Antwort liegt für ihn in der eigenthümlichen Bedeutung, welche er der Persönlichkeit beilegt. Wie er selbst eine scharf und fest ausgeprägte Individualität war, so nimmt auch in seinem System die Persönlichkeit eine beherrschende Stellung ein; wie er in sich selbst das verschiedenartigste zur persönlichen Lebenseinheit verknüpfte, so ist es auch hier die Persönlichkeit, welche die auseinanderstrebenden Elemente seiner Weltansicht zusammenhält; wie er aber für sein persönliches Dasein, je vielseitiger es sich ausbreitet, nur um so mehr, in der frommen Anlehnung an ein Höheres und der sittlichen Unterordnung unter ein allgemeines Gesetz den festen Halt sucht, so kennt auch sein System keine Persönlichkeit, welche nicht eine Erscheinung des unendlichen Geistes, und welche nicht ebendesswegen den ihr eingeborenen Keim des Göttlichen zur sittlichen That und zum Charakter zu entwickeln bestimmt wäre. Jede Person ist eine eigenthümliche und ursprüngliche Darstellung der unendlichen Vernunft, ein nothwendiges Ergänzungsstück zur vollkommenen Anschauung der Menschheit, ein Compendium der ganzen menschlichen Natur, ja des Universums. Es kann daher nicht von uns gefordert werden, dass wir unsere Individualität unterdrücken, sondern nur, dass wir sie in ihrem eigenthümlichen Wesen frei ausgestalten, dass wir das werden, was wir sind. Andererseits aber können wir diess nur, sofern wir dem Beruf treu bleiben, den unsere Stellung im Weltganzen uns anweist; denn der Einzelne ist das, was er ist, immer nur dadurch, dass er an diesen Ort des Ganzen gestellt ist, und dass die Kräfte des Ganzen in dieser bestimmten Richtung in ihm wirken. Seiner individuellen

Natur folgen und dem allgemeinen Gesetz folgen, bedeutet für Schleiermacher eins und dasselbe, und gerade das ist der grosse Vorzug seiner Ethik, gerade darauf beruht nicht zum geringsten Theil auch seine fruchtbare Wirkung als Prediger und Religionslehrer, dass er die Rechte der Individualität im vollen Mass anerkennt, ohne doch darum der Strenge der sittlichen Anforderung das geringste zu vergeben, dass er bei dem entschiedensten Widerspruch gegen allen Eudämonismus doch zugleich weit entfernt ist, mit Kant an alle unterschiedslos den gleichen Masstab anzulegen, dass er das Sittengesetz in die Individualität einzuführen, diese mit jenem zu durchdringen, dass er die Sittlichkeit nicht als abstractes Gebot, sondern als lebendige Kraft, nicht als eine Unterdrückung der Natur, sondern als ihre Verklärung durch den Geist zu fassen weiss. Man wird in dieser starken Betonung der Persönlichkeit neben dem Einfluss eines Leibniz und Lessing, eines Fichte und Jacobi, auch den Charakter der romantischen Schule nicht verkennen. Dabei wird man allerdings nicht übersehen, wie hoch sich Schleiermacher durch den Ernst seiner Grundsätze und durch die wissenschaftliche Strenge seines Verfahrens über die meisten von den Wortführern der Romantik erhebt; und man wird zur Erklärung dieser Vorzüge neben seiner eigenen Tüchtigkeit auf alle die Elemente hinweisen dürfen, welche ihn vor einer einseitigen Subjektivität zu bewahren geeignet waren: die tiefe Frömmigkeit, die ihn beseelte, die grossartige Selbstlosigkeit Spinoza's, die Strenge der kantischen und fichte'schen Moral, den klassischen Geist der griechischen Ethik. Welche hohe Stellung aber doch der Persönlichkeit in seinem System zukommt, diess zeigt sich vor allem an der engen und unmittelbaren Beziehung, welche er ihr zum Gottesbewusstsein anweist.

In der Persönlichkeit nämlich und im persönlichen Selbstbewusstsein ist nach Schleiermacher das gegeben, was er am Denken vermisste, ein Organ, um das Unendliche zu ergreifen. Weder in unserem Wissen noch in unserem Thun können wir uns desselben bemächtigen, denn beide bewegen sich in

Gegensätzen, das höchste Sein aber und das höchste Wissen ist schlechthin einfach. Nur unsere Persönlichkeit selbst, nur der innerste Einheitspunkt unseres Wesens, welcher alle Seiten desselben in sich verknüpft, ist das unmittelbare Abbild und die ursprüngliche Darstellung des unendlichen Wesens, das als der Grund alles Seins die Gegensätze desselben in sich aufhebt; indem wir daher in diese tiefste Wurzel unseres persönlichen Lebens zurückgehen, schauen wir in ihr das Ewige an: Gott ist uns ursprünglich gegeben im unmittelbaren Selbstbewusstsein oder im Gefühl, und eben desshalb muss die Religion ausschliesslich Sache des Gefühls sein, weil wir nur in ihm überhaupt in ein unmittelbares Verhältniss zu Gott treten. So erhält jene gefühlsmässige Auffassung der Religion, welche in Schleiermachers Eigenthümlichkeit so tief begründet ist und seiner ganzen Theologie ihren Charakter aufdrückt, in dem Ganzen seines Systems ihre wissenschaftliche Rechtfertigung. — Dass aber freilich gerade hier ein wunder Fleck liege, diess kann auch er selbst sich nicht ganz verbergen. Denn wollen wir auch nicht untersuchen, ob die Religion wirklich so ausschliesslich, wie unser Theolog annimmt, auf's Gefühl beschränkt ist, wollen wir auch manche andere Frage unterdrücken, die sich hier aufdrängt, so muss doch Schleiermacher selbst zugeben, dass das, was er das unmittelbare Selbstbewusstsein oder Gefühl nennt, in der Wirklichkeit gar nie rein vorkomme, dass wir uns unseres Ich nie für sich, sondern immer nur in einer bestimmten Thätigkeit oder einem bestimmten Zustand bewusst werden, dass daher auch unser religiöses Gefühl nie für sich allein einen Moment ausfülle, und in seinem wirklichen Vorkommen von den niederen Gefühlen nie getrennt sei, dass wir nicht den Versuch machen können, das Gottesbewusstsein zu isoliren, ohne in ein gedankenloses Brüten zu gerathen, dass wir es vielmehr nur haben an dem frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen. Auch diese Bestimmung ist allerdings ganz folgerichtig bei einem solchen, welcher sich die Gottheit schlechterdings nicht ohne die Welt, und die Religion nicht

getrennt von dem sonstigen Leben des Menschen zu denken weiss; aber für die obige Ableitung des religiösen Gefühls ist sie höchst gefährlich. Denn wenn wir den Begriff der Gottheit in unserem Denken desshalb nicht sollen vollziehen können, weil es nie aus dem Gebiete der Gegensätze herauskomme, so müsste das gleiche auch von unserem Gefühl gelten; auch in ihm soll ja das Gottesbewusstsein immer nur an einem besonderen zum Vorschein kommen, welches ebendamit auch ein gegensätzliches sein muss. Soll es andererseits an einem solchen Gottesbewusstsein genügen, welches den Grund alles Seins an einem anderen ergreift, so haben wir dieses auch in unseren Begriffen. Wir haben demnach das Absolute in dem einen Fall nicht mehr und nicht weniger, als in dem andern, und Schleiermacher selbst giebt diess zu, wenn er in der Dialektik (S. 152 f.) die Behauptung zurückweist, dass die Religion in dieser Beziehung über der Philosophie stehe. Vollkommenheit und Unvollkommenheit, sagt er, seien in beiden gleich vertheilt, nur nach verschiedenen Seiten, und der Philosoph bleibe desshalb nicht zurück, weil er wolle, was ein anderer (der Religiöse) nicht habe. — So bedenklich aber dieses Zugeständniss auch sein mag: für Schleiermachers Theologie und für seine ganze Weltansicht ist die Bestimmung, dass die Religion ausschliesslich Sache des Gefühls sei, von der eingreifendsten Wichtigkeit. Denn nur dadurch wird es ihm möglich, ihr Gebiet von dem wissenschaftlichen in der Art zu scheiden, dass er der historischen und philosophischen Kritik volle Freiheit lassen kann, ohne für die Religion selbst, für das fromme Gefühlsleben, von ihr zu fürchten; nur darin liegt für ihn die Rechtfertigung jener freien Universalität, welche die Religion an keinen einzelnen Gegenstand, an keine bestimmte Form oder Formel gebunden sieht, sondern jedes gesunde Gefühl und alles, was ein gesundes Gefühl in uns hervorrufen kann, in ihren Bereich mit aufnimmt; und wenn es allerdings zu eng war, sie auf's Gefühl zu beschränken, so wird doch dieser Mangel weit überwogen durch das Verdienst, dass es Schleiermacher zuerst wieder, und klarer, als

irgend einer vor ihm, zum allgemeinen Bewusstsein gebracht hat, um was es sich in der Religion eigentlich handelt, und worin auch die Bedeutung aller religiösen Vorstellungen und Handlungen in letzter Beziehung zu suchen ist: nicht in einem Wissen und nicht in einem Thun als solchem, sondern nur in ihrer Wirkung auf das menschliche Gemüth.

An diese Grundbestimmung schliesst sich nun das meiste von dem, was Schleiermachers religionsphilosophisches und theologisches System auszeichnet, folgerichtig genug an. Das religiöse Gefühl ist Gefühl einer absoluten Abhängigkeit, denn wie könnte sich der Mensch einer Macht gegenüber, welche ihn selbst und alle Dinge mit unabänderlicher Nothwendigkeit beherrscht, anders als abhängig fühlen? und was bleibt überhaupt für ein ursprüngliches, mit der Persönlichkeit gegebenes, Gefühl anders übrig? denn da wir in jedem Gefühl eines Zustandes, eines Bestimmtseins inne werden, so wird ein Gefühl, das als ursprünglich jeder Selbstthätigkeit vorangeht, nur das reine Bestimmtwerden, die schlechthinige Abhängigkeit zum Inhalt haben können. Ebenso wird, wenn wir uns in der Gottheit den Gegenstand dieses Gefühls vorstellen, der leitende Gesichtspunkt in dem Begriff der unendlichen Macht, der „schlechthinigen Ursächlichkeit" liegen müssen; denn aus der Analyse des absoluten Abhängigkeitsgefühls lässt sich keine andere Bestimmung ableiten, und dem schleiermacherschen Spinozismus würde keine andere entsprechen, während ihm zugleich seine kritischen Bedenken gegen die Möglichkeit einer objektiven Gotteserkenntniss verbieten, von der absoluten Ursächlichkeit zu der absoluten Substanz Spinoza's oder zu irgend einer anderen spekulativen Aussage über die Gottheit fortzugehen. Wenn daher unser Theolog in seiner Dogmatik die ganze Gotteslehre in den Gedanken der schlechthinigen Ursächlichkeit auflöst, wenn er alles, was darüber hinausgeht, jede Unterscheidung göttlicher Eigenschaften, jede „Personification" der Gottheit, als eine subjektive Zuthat abweist, wenn er erklärt, dass die Gottesidee selbst nur das unbestimmte „Woher unseres absoluten Abhängigkeitsgefühls",

d. h. nur die unendliche Ursache bezeichne, von der wir uns schlechthin bestimmt fühlen, wenn er aber andererseits an dieser Abhängigkeit auf's allerstrengste festhält, und weder kleines noch grosses, weder freie noch natürliche Ursachen irgendwie von ihr auszunehmen weiss, so werden wir uns diess nach allem bisherigen vollkommen erklären können.

Fragen wir weiter, wie die Religion im Menschen entsteht, so liegt einerseits ihre Wurzel, nach Schleiermacher, unmittelbar in der menschlichen Persönlichkeit selbst; und insofern widerspricht er der supranaturalistischen Vorstellung, als ob sie nach Ursprung und Inhalt etwas übernatürliches und übervernünftiges sein könnte. Andererseits aber hat sich die religiöse Anlage in jedem selbstthätig und auf eigenthümliche Weise zu entwickeln: es giebt keine natürliche Religion, sondern nur eine positive. Was sich aber entwickelt, das ist immer theilweise noch unentwickelt und daher entwickelungsbedürftig: das religiöse Leben wird mithin in jedem gegebenen Augenblick nur unvollständig entwickelt sein, es wird sich in jedem neben dem Theil seines Wesens, der vom religiösen Gefühl durchdrungen ist, auch solches finden, das dieser Durchdringung noch widerstrebt; oder wie diess Schleiermacher später theologisch ausgedrückt hat: es wirkt in jedem neben der Gnade auch die Sünde; und da die Sinnlichkeit in ihrer Entwickelung dem höheren Leben voraneilt, da das religiöse Gefühl auch bei der normalsten Entwickelung nur allmählich der sinnlichen Gefühle sich bemächtigt, so ist zu sagen, der Mensch stehe zuerst unter der Herrschaft der Sünde und erst nachher unter der der Gnade. Um so nöthiger wird es ihm dann aber sein, dass sein religiöses Leben durch andere geweckt, genährt, zur Allgemeinheit erweitert werde, und daher dieser hohe Werth der r e l i g i ö s e n G e m e i n s c h a f t für unseren Theologen. Gerade weil die Religion als Sache des Gefühls das individuellste ist, bedarf sie am meisten der Ergänzung durch ein Gemeinleben. Wie ist aber ein solches, wie ist eine religiöse Mittheilung überhaupt möglich? Nicht in derselben unmittelbaren Weise, wie diess z. B. bei der

wissenschaftlichen Mittheilung der Fall ist. Gedanken lassen sich aussprechen, Gefühle lassen sich nur darstellen. Alle religiöse Mittheilung und Lebensgemeinschaft beruht darauf, dass der Einzelne durch die Darstellung seiner Gefühle andere anregt, analoge Gefühle in sich zu erzeugen. Oder wie Schleiermacher dafür auch sagt: alle religiöse Mittheilung beruht auf Offenbarung; denn nur dieses, die Darstellung des Individuellen, nicht eine übernatürliche Mittheilung, versteht er unter der Offenbarung. Im besonderen wird aber von einer Offenbarung da zu sprechen sein, wo einzelne vermöge der überwiegenden Kräftigkeit ihres religiösen Lebens einen grösseren oder kleineren Kreis von Empfänglichen um sich versammeln, wo sie durch ihre Selbstdarstellung andere anregen, ihr religiöses Gefühl in der von jenen vorgebildeten eigenthümlichen Richtung zu entwickeln, wo es sich, mit Einem Wort, um die Stiftung einer neuen Religion oder Religionsform handelt. Die religiöse Eigenthümlichkeit des Religionsstifters ist der Typus, welcher dem von ihm begründeten Gemeinwesen seinen Charakter aufprägt. Wie verschieden aber auch diese Gemeinschaften an Werth und Vollkommenheit, und wie mannichfaltig innerhalb derselben die Abstufungen sein mögen, welche sich in dem religiösen Leben der Einzelnen finden: sofern es doch immer ein religiöses Leben ist, sofern sich darin etwas in der menschlichen Natur angelegtes, eine an und für sich nothwendige Beziehung des Menschen zum Ewigen verwirklicht hat, hat jeder Einzelne und jedes Gemeinwesen einen eigenthümlichen ihm zugemessenen Antheil an der Wahrheit; und da nun ferner auch das nicht zufällig ist, wie dieser Antheil für den Einzelnen ausfällt, da jeder das ist und leistet, was er an dieser Stelle des Ganzen sein und leisten kann, da es unmöglich ist, dass jemand im Zusammenhang des Ganzen anders sein könnte, als er ist, so haben wir uns auch in religiöser, wie in jeder anderen Beziehung bei der Wirklichkeit schlechthin zu beruhigen, die Welt als Ganzes und alles einzelne darin in seinem Verhältniss zum Ganzen für vollkommen zu halten. Mit anderen Worten: es giebt keine

von Gott verworfenen, sondern nur erwählte, und wenn nicht alle zu der gleichen Seligkeit erwählt sind, wenn die Stufenreihe der Frömmigkeit und der Seligkeit so unendlich ist, wie die des Seins, so gehört diese Mannichfaltigkeit gleichfalls zur Vollkommenheit der Welt, und auch darüber kann sich keiner beschweren, dass er gerade auf diese Stufe gestellt ist; denn dieser Einzelne ist er nur an diesem Orte: „wenn er an die Stelle eines andern träte, und der andere an die seinige, so wäre dieser jener und jener dieser, und es hätte sich nichts geändert.“

Ich habe im vorstehenden Christi und des Christenthums nicht erwähnt, und doch habe ich einen grossen Theil von Schleiermachers christlicher Glaubenslehre seinen Grundzügen nach dargestellt. Was er als Theolog zu diesen religionsphilosophischen Ansichten hinzugethan hat, das ist nur die eigenthümliche Anwendung, welche von denselben auf's Christenthum und seinen Stifter gemacht wird. Die christliche Religion zeichnet sich vor allen andern dadurch aus, dass in ihr das Princip einer in's unendliche fortwachsenden religiösen Vervollkommnung gegeben ist; und da wir nun diesen ihren Vorzug als Christen nur von dem Religionsstifter herleiten können, so muss dem letzteren eine wirklich unbegrenzte religiöse Vollkommenheit zugeschrieben, er muss als dieses geschichtliche Individuum zugleich in religiöser Beziehung urbildlich gesetzt werden. Einen Beweis dieser Sätze hat Schleiermacher nicht gegeben und nicht einmal ernstlich versucht: sie sind für ihn eine religiöse Voraussetzung, ein Postulat seines christlichen Bewusstseins. Wie es mit der wissenschaftlichen Berechtigung dieses Postulats steht, soll hier nicht weiter erörtert werden; es ist diess von anderen zur Genüge geschehen, und es ist hier gerade die bedenkliche Lücke aufgezeigt worden, welche den Zusammenhang des Systems durchlöchert, und die Absicht seines Urhebers, das Christliche zugleich als ein durchaus natürliches erscheinen zu lassen, die Unzerreissbarkeit des Naturzusammenhangs auch in der positiven Dogmatik festzuhalten, vereitelt. Um so leichter begreift sich aber diese

Voraussetzung bei ihm selbst. Das Christenthum war einmal für ihn die Quelle seines religiösen Lebens, der Grund, von dem er ausgieng; er wollte nicht als Philosoph eine Vernunftreligion suchen, sondern nur die positive mit Hülfe der Philosophie sich erklären, sie mit der Natur des Menschen und mit der Wissenschaft unserer Zeit in Einklang bringen, ihr inneres Wesen möglichst rein herausstellen; die christliche Frömmigkeit ist für ihn ein höchstes und letztes, das Christenthum die vollkommene Religion. Dann ist aber nothwendig auch sein Stifter das Urbild religiöser Vollkommenheit; denn wenn die Religion überhaupt etwas schlechthin eigenthümliches ist, wenn auch in jeder gemeinsamen Glaubensweise nur die religiöse Individualität ihres Stifters sich fortsetzt, so wird jene Vollkommenheit, welche das Christenthum von allen anderen Religionen unterscheidet, nur aus der persönlichen Vollkommenheit seines Stifters sich erklären lassen. Jede Religion ist so, wie die Persönlichkeit, aus der sie hervorgeht, deren innerstes Wesen sich in ihr darstellt; giebt es eine vollkommene Religion, so wird diese nur das Werk einer religiös vollkommenen, urbildlichen Persönlichkeit sein können.

Von dieser Voraussetzung aus entwickelt sich nun Schleiermachers theologische Ansicht in der Richtung weiter, welche durch diesen Anfang gegeben war. Christus ist unser religiöses Urbild; aber diess ist auch das einzige, dessen wir bedürfen; wir haben daher kein Recht, mehr in ihm zu sehen, als den vollkommenen Menschen, wir dürfen nicht die widerspruchsvolle Vorstellung des Gottmenschen auf ihn anwenden, keine übernatürliche Entstehung seiner Persönlichkeit voraussetzen, nicht durch die Wunder der evangelischen Geschichte unsern Glauben mit unserer Wissenschaft in einen unauflöslichen Streit bringen. Christus ist der schöpferische Urheber unseres religiösen Lebens, derjenige, welcher die eigenthümlichen Vorzüge der christlichen Gemeinschaft begründet, dem Gottesbewusstsein in derselben zur ungehemmten Entwicklung verholfen hat; er ist insofern der Erlöser: alle religiöse Vollkommenheit des Christen ist als sein Werk zu betrachten, ist

eine Wirkung der Gnade; alles, was ausser Zusammenhang mit ihm sich entwickelt, erscheint in religiöser Hinsicht unvollkommen und gebunden, steht unter der Herrschaft der Sünde. Aber die erlösende Thätigkeit Christi ist etwas durchaus naturgemässes; so wenig die menschliche Natur durch einen angeblichen Sündenfall in übernatürlicher Weise verschlimmert worden ist, ebenso wenig wird sie durch die Erlösung übernatürlich geheilt; sondern wie überhaupt ein Mensch auf andere religiös einwirkt, durch seine Selbstdarstellung, so auch Christus auf die Menschheit; es ist hier an keine stellvertretende Genugthuung, an kein Strafleiden, an nichts von alledem zu denken, wodurch die alte supranaturalistische Dogmatik die Versöhnung bedingt glaubt; Christus hat in Rede und That seine urbildliche Persönlichkeit zur Anschauung gebracht, andere haben sie in sich nachgebildet, und es ist so eine Lebensgemeinschaft entstanden, welche fortwährend von ihr beseelt ist; diess allein ist nach Schleiermacher das wesentliche, alles andere wird als „magisch" beseitigt. Aus diesem Grunde ist nun die erlösende Einwirkung Christi für uns durch die Kirche vermittelt: nicht als ob diese mit übernatürlichen Kräften oder mit einer unbedingten Auktorität über den Glauben ihrer Mitglieder ausgerüstet wäre, sondern nur desshalb, weil in ihr allein das Bild Christi lebendig fortgepflanzt und auf die Einzelnen übertragen werden kann. Andererseits bedarf aber die Kirche selbst einer Norm, an welcher sie ihr Christusbild fortwährend berichtigt, damit es nicht durch den Einfluss der menschlichen Meinungen in's Schwanken gebracht werde; und daher bei Schleiermacher die normative Auktorität der neutestamentlichen Schriften. Wenn endlich aus der Kirche so wenig, als aus der Menschheit, jemals alle unreinen Elemente verschwinden werden, wenn die Erscheinung mit der Idee, die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren nie schlechthin zusammenfallen wird, wenn auch die Vorstellung von einer jenseitigen Vollendung der Kirche sich nicht widerspruchslos vollziehen lässt, so hat doch die Kirche eben an der Persön-

lichkeit ihres Stifters die Bürgschaft ihrer fortschreitenden Vervollkommnung: der Geist Christi, der als christlicher Gemeingeist in ihr wohnt, führt sie in alle Wahrheit, das religiöse Leben der Menschheit feiert in ihr seine höchste Vollendung.

Auch hier wird freilich die Kritik mancherlei Bedenken nicht unterdrücken können. Man kann bezweifeln, ob Christus, selbst seine Urbildlichkeit eingeräumt, nach Schleiermachers Voraussetzung wirklich der Erlöser sein könnte, ob er wirklich, seiner eigenen Darstellung zufolge, das religiöse Leben der Gläubigen schöpferisch erzeugt, oder nicht vielmehr blos das in ihnen liegende durch sein Vorbild erweckt und leitet; ob wir daher ein Recht haben, mit dem Theologen die göttliche Gnade an Christus und die christliche Kirche zu binden, und den Gegensatz der Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen, der Verworfenen und Erwählten, doch wieder in eine Weltordnung einzuführen, von der er selbst uns gesagt hat, dass es in ihr nicht Gefässe der Ehre gebe und Gefässe der Unehre, dass vielmehr alles an seinem Ort recht und gut sei. Man kann es unbegreiflich finden, dass die Kirche das Bild Christi rein sollte bewahren können, ohne es aus ihrem eigenen zu erweitern oder zu verändern. Man kann fragen, wie denn die persönliche Einwirkung Christi seine Schüler so vollkommen reinigen konnte, dass den Männern, welche doch auch Schleiermacher nicht für Heilige hält, eine mangellose Darstellung seines Bildes möglich wurde? und ob man seine Augen nicht geflissentlich verschliessen muss, um auf diese Ableitung das normative Ansehen von Schriften zu gründen, welche doch grösstentheils gar nicht von unmittelbaren Schülern Christi verfasst sein wollen, und von denen in der Wirklichkeit, aller Wahrscheinlichkeit nach, nur eine einzige (und gerade eine solche, die Schleiermacher für unächt hält) von einem derselben verfasst ist. Man kann es als einen Widerspruch erkennen, wenn Schleiermacher als Dogmatiker die Auktorität jener Schriften beweist, und als Kritiker manche derselben auf's freieste behandelt. Man kann an den Gewaltthätigkeiten

Anstoss nehmen, welche sich der Theolog nicht selten als Ausleger erlaubt hat, um das neue Testament mit seiner Dogmatik in Einklang zu bringen; man kann sich wundern, wie leicht ein Mann, dessen kritisches Auge sonst so scharf ist, über die Zweifel hinwegkommt, von denen sein Lieblingsbuch, das johanneische Evangelium, bedroht ist; wie in seiner Behandlung der evangelischen Geschichte mit den fruchtbarsten Gedanken und den feinsten Wahrnehmungen eine für uns späteren oft fast unbegreifliche Verkennung des natürlichen und geschichtlich wahrscheinlichen Hergangs Hand in Hand geht; wie willkührlich er die Stellen unschädlich zu machen sucht, welche die übermenschliche Natur und die Präexistenz Christi aussprechen, wie viele sophistische Kunstgriffe, gezwungene Auslegungen, grundlose Vermuthungen, kleinliche und unwahrscheinliche Erklärungen er es sich kosten lässt, um seine Christologie in die Evangelien hineinzudeuten, und die Wunder der letzteren wegzudeuten, um mit Einem Wort jene Vorstellung von dem Leben Jesu zu gewinnen, deren Unhaltbarkeit Strauss*) so überzeugend an's Licht gestellt hat. Man kann überhaupt leicht nachweisen, dass die Versöhnung zweier Standpunkte, die ihrer Natur nach unvereinbar sind, des religionsphilosophischen und des positiv theologischen, selbst einem Schleiermacher nicht gelungen ist, und nicht gelingen konnte. Aber wie klar wir auch die Mängel seines Systems einsehen mögen, so dürfen wir doch desshalb seine wissenschaftliche Grösse und seine geschichtliche Bedeutung nicht verkennen. Schleiermacher ist der erste, welcher das eigenthümliche Wesen der Religion gründlicher erforscht, und dadurch auch der praktischen Bestimmung ihres Verhältnisses zu andern Gebieten einen unberechenbaren Dienst geleistet hat. Er ist einer der bedeutendsten unter den Männern, welche seit mehr

*) In seinen beiden Leben Jesu und in der Schrift: Der Christus des Glaubens und der Jesus der Geschichte. Eine Kritik des Schleiermacherschen Lebens Jesu. Berlin 1865.

als einem Jahrhundert daran arbeiten, das allgemein Menschliche aus dem Positiven herauszuheben, das überlieferte im Geist unserer Zeit umzubilden, einer der vordersten unter den Vorkämpfern des modernen Humanismus. Er zuerst hat die philosophische Idee in das einzelne der protestantischen Dogmatik eingeführt. Er hat für die Theologie im religiösen Bewusstsein einen neuen Boden gewonnen, und durch diese Vertiefung ihres Princips die Gegensätze, welche er in der Zeittheologie vorfand, als solche überwunden, die Religionswissenschaft von der Aeusserlichkeit der supranaturalistischen wie der rationalistischen Behandlung befreit, und sie genöthigt, von der äussern Erscheinung der Religion auf ihr inneres Wesen, auf ihre lebendige Quelle im menschlichen Geiste zurückzugehen. Die Religion ist ihm ein gegebenes, wie dem Supranaturalisten, aber sie ist ihm zugleich das eigene Erzeugniss des menschlichen Geistes, wie dem Rationalisten: denn gegeben ist sie ursprünglich nur im menschlichen Selbstbewusstsein. Das Christenthum ist etwas positives, denn es beruht auf der Persönlichkeit Christi, und diese kann nicht *a priori* deducirt werden, sie ist der schöpferische Anfangspunkt einer eigenartigen Entwicklung; aber es ist darum nichts übernatürliches, denn es ist hierin jeder andern positiven Religion analog, und es gestaltet sich von diesem Anfangspunkt aus ganz nach natürlich psychologischen Gesetzen. Die Eigenthümlichkeit des religiösen Gebiets soll gewahrt, und es soll zugleich dem feindlichen Zusammenstoss mit allen anderen Gebieten vorgebeugt werden: die Religion soll keiner berechtigten menschlichen Thätigkeit widersprechen können, weil sie selbst die höchste Blüthe der menschlichen Natur ist. Wer die Religion in diesem freien Geist auffasste, der konnte selbstverständlich auf Formeln keinen Werth legen, und vollends nicht auf solche, die er selbst als veraltet erkannt hatte; er konnte nicht zugeben, dass die religiöse Gemeinschaft, von deren Segen er überzeugt war, durch die Formen des Kultus oder des Dogma getrennt werde.

Schleiermacher war daher der natürliche Wortführer der evangelischen Union, und sie ist unstreitig eines von den Werken, in denen sein Geist am fruchtbarsten fortlebt. Dieser Geist wird sich auch in der Folge immer mehr Bahn brechen, und er wird auch dann noch kräftig fortwirken, wenn von dem dogmatischen System, welches er sich als seine nächste wissenschaftliche Form geschaffen hat, schon längst kein Stein mehr auf dem andern liegt.

9.

Das Urchristenthum.

Was ist das Christenthum, und was war es? Es ist schwer, das erste zu sagen, wenn man von dem zweiten keinen Begriff hat, und es ist unmöglich, über das zweite in's reine zu kommen, wenn man sich das erste nicht klar gemacht hat. Die nachstehende Erörterung gilt nun zunächst der zweiten von diesen Fragen: sie versucht, an den hervortretendsten Zügen zu zeigen, was das Christenthum in seiner ersten Zeit war; es wird sich aber daraus immerhin auch bis zu einem gewissen Grade ergeben, was es seinem wahren Wesen nach ist. Uebrigens wird sich unsere Darstellung auf das Christenthum als solches, d. h. auf den Glauben der christlichen Gemeinde, hier um so mehr beschränken, da über die Entstehung und die geschichtlichen Voraussetzungen dieses Glaubens, über die Persönlichkeit und die Geschichte seines Stifters, in der nächstfolgenden und in der letzten Abhandlung dieser Sammlung ohnediess zu sprechen sein wird.

Das Christenthum war zuerst der Glaube an Jesus als den Messias, nicht mehr und nicht weniger. Seine Dogmatik war damals noch einfach: wenn sich ein Jude zu dem Glauben an die Messianität Jesu bekannte, so erklärte er sich ebendamit für einen Christen und wurde durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen. Die Taufe bedurfte daher auch keiner langen Vorbereitung: Petrus tauft den Cornelius, nach-

dem sie kaum einige kurze Reden gewechselt haben (Apg. 10); der äthiopische Eunuche (Apg. 8, 26 ff.) wird unterwegs auf der Strasse von Philippus bekehrt und getauft; die Gemeinde in Jerusalem verstärkt sich an Einem Tag um dreitausend und an einem zweiten um zweitausend Mitglieder (Apg. 2, 41. 4, 4); Paulus erhält (Apg. 9, 19) die Taufe ohne allen vorgängigen Unterricht, und er selbst rechnet es sich Gal. 1, 16 zum Ruhm an, dass er keines Menschen Schüler sei, sondern seine Lehre einzig und allein der innern Gottesoffenbarung verdanke. Hätte das Christenthum schon ein eigenthümliches Lehrsystem gehabt, so wären solche schnelle Bekehrungen eine Unmöglichkeit gewesen, so hätten sie nicht einmal in der Sage vorkommen können: wenn jeder getauft wurde, sobald er Jesus als den Messias anerkannte, so können die ersten Christen sich keines weiteren wesentlichen Unterschieds vom Judenthum bewusst gewesen sein. Wie wenig aber darin für sie schon der Austritt aus dem Judenthum lag, diess erhellt unwidersprechlich aus der Geschichte des Paulus: aus der unsäglichen Mühe, die es ihn kostete, die universelle, über die Grenzen des Judenthums hinausreichende Bestimmung des Christenthums zur Anerkennung zu bringen; aus dem Hass und der Verfolgung, welche er sich durch diesen Abfall von der väterlichen Religion zuzog; aus der Stellung, welche die jerusalemitische Gemeinde und die älteren Apostel selbst gegen ihn einnahmen; aus den jahrhundertlangen Verhandlungen, die vorangehen mussten, ehe die Emancipation des Christenthums vom Judenthum und die Idee einer allgemeinen, Heiden und Juden gleich sehr umfassenden Kirche vollständig durchgesetzt war. Die Briefe des Paulus beweisen, dass er aller Orten, wohin seine apostolische Wirksamkeit reichte, auch in den von ihm selbst gestifteten Gemeinden, mit dem zähen Widerstand einer judenchristlichen Parthei zu kämpfen hatte, welche seine Apostelwürde für eine Usurpation erklärte, und von den Heiden, die er bekehrt hatte, den Uebertritt zum Judenthum, die Annahme der Beschneidung und des ganzen mosaischen Gesetzes verlangte; und auch die gemässigt-

sten von diesen Gegnern konnten wenigstens über den Anstoss nicht wegkommen, dessen Beseitigung ein Hauptzweck des Römerbriefs ist, dass das auserwählte Volk Gottes bei seiner Ansicht, trotz seiner theokratischen Vorrechte, in der Theilnahme am messianischen Reiche thatsächlich hinter den Heiden zurückblieb. Wenn dem grossen Heidenapostel von Anfang bis zu Ende ein solcher Widerstand und solche Vorurtheile entgegentraten, so muss der Gedanke, dass der christliche Glaube eine neue, vom Judenthum verschiedene Religionsform sei, der älteren Christengemeinde und ihren Leitern völlig fremd gewesen sein. Bei jener denkwürdigen Verhandlung in Jerusalem, von der uns freilich nur der Galaterbrief (c. 2), nicht die Apostelgeschichte (c. 15), einen urkundlichen Bericht giebt, musste Paulus die ganze Festigkeit seines Charakters und die ganze Kraft seiner Ueberzeugung einsetzen, um seinen heidenchristlichen Begleiter Titus vor der Anforderung der Beschneidung zu schützen und das Recht einer selbständigen Heidenmission zu behaupten; offenbar nur desshalb, weil in jenem Zeitpunkt, etwa zwanzig Jahre nach dem Tode Jesu, seine persönlichen Schüler sich noch in keiner Beziehung vom Judenthum losgesagt hatten, weil ihnen der Glaube an Jesus nur der Glaube an den Erretter des jüdischen Volkes, nur ein Theil ihrer gesetzlichen Frömmigkeit war. Wie wenig sie aber auch in der Folge über diesen Standpunkt hinauskamen, sieht man aus dem, was im Galaterbriefe weiter erzählt wird. Als einige Zeit nach jenen Verhandlungen Petrus in Antiochien mit Paulus zusammentraf, nahm er zwar anfangs keinen Anstand, mit den getauften Heiden an demselben Tische zu speisen, und dadurch anzuerkennen, dass ihnen die Unreinheit nicht mehr anhafte, die nach jüdischen Begriffen eine Tischgemeinschaft des Israeliten mit den Götzendienern unmöglich machte; sobald aber Judenchristen aus der Umgebung des Jacobus kamen, zog er sich von den Heidenchristen zurück, „weil er die aus der Beschneidung fürchtete,“ und ebenso machten es auch die übrigen Judenchristen, so dass selbst Barnabas, der vieljährige Begleiter und Gehülfe des Heidenapostels, sich zu

dem gleichen Verhalten verleiten liess. Paulus weiss in diesem Benehmen, über welches er seinem Mitapostel die nachdrücklichsten Vorwürfe machte, auch später nur eine offenbare „Heuchelei“ zu sehen; uns wird es eher beweisen, dass jene freieren Grundsätze, denen sich Petrus vorübergehend gefügt hatte, weder ihm selbst noch den übrigen, ausser Paulus, fest genug standen, um sie mit der Entschiedenheit eigener Ueberzeugung gegen abweichende Ansichten zu behaupten. Keinenfalls aber können sie in Jerusalem, im Kreise der Urgemeinde und des Jakobus, anerkannt gewesen sein; sonst hätten unmöglich die, welche dorther kamen, einem Petrus und selbst einem Barnabas solche Furcht einflössen können, dass sie den Heidenchristen die kaum gewährte Gemeinschaft sofort wieder thatsächlich aufkündigten. Die Palästinenser müssen nach wie vor überzeugt gewesen sein, dass der Messias und sein Reich nur für die Juden bestimmt sei, und dass Nichtjuden der Zutritt zu demselben nur unter der Bedingung des Uebertritts zum Judenthum gestattet werden sollte: sie liessen sich die Heidenmission des Paulus und ihre Erfolge wohl als Thatsache gefallen, aber sie betrachteten die von ihm bekehrten fortwährend als unreine, so lange sie nicht durch die Beschneidung in das Volk Gottes aufgenommen waren; sie suchten dieselben desshalb überall zu sich herüberzuziehen, und selbst rein heidenchristlichen und von Paulus allein gestifteten Gemeinden, wie denen Galatiens, Gesetz und Beschneidung aufzureden. Dass nun aber Paulus vollends sich nicht damit begnügte, die Pforte des Gottesreichs den Heiden zu öffnen, sondern dass er auch die geborenen Juden ihrer gesetzlichen Verpflichtungen entband, dass er es geradezu aussprach, das Christenthum sei mit dem Judenthum, der Glaube mit dem Gesetz unvereinbar, man könne nicht zugleich auf jenen vertrauen und sich durch dieses gebunden fühlen, man habe nur die Wahl zwischen Christus und Moses, — diess erschien den Judenchristen älteren Schlages als ein solcher Gräuel, es erzeugte sich unter ihnen ein so erbitterter Hass gegen den Zerstörer des Gesetzes, dass man auf Seiten dieser Parthei

keine Schmähung gegen den grossen Heidenapostel zu stark, keine Verläumdung über ihn unglaublich fand. Die Fabeln und übeln Nachreden, mit welchen die Nachkommen der alten Judenchristen, die späteren Ebjoniten, ihn verfolgten, sind uns noch theilweise bekannt; und ebenso gehässig äussern sich über ihn noch die clementinischen Homilieen, eine ebjonitische Partheischrift aus dem letzten Drittheil des zweiten Jahrhunderts, wenn sie ihn als den „feindseligen Menschen", den Verkündiger des „falschen Evangeliums", der „gesetzlosen und nichtswürdigen Lehre", oder um alles zusammenzufassen, als den Zauberer Simon darstellen, als den vom Judenthum abgefallenen Samaritaner, der sich selbst zum Gott aufbläht, und der alle Länder von Palästina bis Rom mit seinen Zauberkünsten verführt, bis er in der Hauptstadt des Reiches, von Petrus, dem ächten Apostel, ereilt und entlarvt, dem verdienten Schicksal anheimfällt. Kein anderer war aber ohne Zweifel von Anfang an der Sinn und Beweggrund der Simonssage. Was Paulus schon von seinen korinthischen Gegnern vorgeworfen wurde, dass er sich, ohne wirklicher Apostel zu sein, eigenmächtig in die Apostelwürde eingedrängt habe; was die allgemeine Meinung der strengeren judenchristlichen Parthei war, dass er abtrünnig vom väterlichen Gesetz die Welt zu dem gleichen Abfall verleite, das wurde als Geschichte unter dem Namen des samaritanischen Irrlehrers von ihm erzählt; und selbst jenen grossartigen Unterstützungen, die er in seinen Gemeinden so eifrig betrieben hatte, um durch diesen Beweis hülfreicher Theilnahme die Jerusalemiten zu gewinnen, selbst diesen Liebeswerken wurde im Munde der Verläumdung die gehässige Wendung gegeben, dass er sich von einem Petrus und Johannes die apostolischen Vorrechte zu erkaufen vergeblich versucht habe. Da schon die Apostelgeschichte diese Simonssage kennt, und sie durch ihre Darstellung unschädlich zu machen nöthig findet (in ihr wird Simon c. 8, 9 ff. noch vor der Bekehrung des Paulus beseitigt), so dürfen wir ihre Entstehung mit Sicherheit in den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinaufrücken, und wir haben so auch an ihr einen Beweis für die Heftigkeit,

mit der man sich gerade auf dem ursprünglichen Schauplatz des Christenthums seiner Losreissung vom Judenthum widersetzte.

Weitere Belege dieser Thatsache finden sich nicht blos in sonstigen altkirchlichen Schriften, sondern auch in den neutestamentlichen, sobald man sie mit geschichtlichem Blick liest, in Menge. Besonders belehrend sind in dieser Beziehung, nächst den paulinischen Briefen, zwei Bücher, von denen jedes in seiner Art über den Geist des alten Judenchristenthums Zeugniss ablegt: die Apostelgeschichte und die Offenbarung des Johannes. — Die Apostelgeschichte ist allerdings allen Anzeichen nach weder von einem Begleiter des Paulus noch überhaupt im ersten Jahrhundert nach Christus verfasst worden, wenn auch für einzelne Abschnitte derselben die Denkschrift eines paulinischen Reisegefährten benützt und theilweise aufgenommen zu sein scheint; sie ist ferner viel zu sehr von praktisch-dogmatischen Interessen beherrscht und geht mit den überlieferten Stoffen viel zu frei um, sie hatte aber auch an ihnen selbst schon ohne Zweifel ein viel zu sagenhaftes Material, als dass wir eine urkundliche Geschichtsdarstellung von ihr erwarten dürften. Aber theils können wir selbst aus dieser späten und in vielen Beziehungen unzuverlässigen Darstellung die ältere Ueberlieferung nicht selten noch deutlich genug heraushören; theils erhalten wir mittelbar, durch die ganze Tendenz der Schrift und die in ihr durchgeführte Geschichtsbehandlung, über die Zeit, aus der sie selbst herstammt, Aufschlüsse, von denen auch auf die Vorzeit ein überraschendes Licht zurückfällt; und der letztere Umstand ist es hauptsächlich, welcher der Apostelgeschichte für die Kenntniss des ältesten Christenthums diese hohe Bedeutung giebt. Der Verfasser dieser Schrift ist sichtbar ein Pauliner: der paulinische Universalismus, der Uebergang des messianischen Heils von den ungläubigen Juden zu den Glaubigen aus den Heiden ist der Gedanke, unter welchen die Geschichte des apostolischen Zeitalters hier gestellt wird; ihr eigentlicher Held ist Paulus, und mit seinem Eintritt in die apostolische Wirksamkeit verschwindet die jerusalemitische Gemeinde, so weit nicht

die Geschichte des Paulus selbst zu ihr zurückführt, aus dem Gesichtskreis des Verfassers; die Empfehlung des Heidenapostels und seines Werkes ist der praktische Zweck, dem ihre Geschichtsdarstellung dient, die Gründung der römischen Christengemeinde, als Metropole des paulinischen Heidenchristenthums, ist das Ziel, in dem sie zum Abschluss kommt. Diese praktisch-dogmatische Abzweckung der Schrift tritt um so klarer und unabweisbarer hervor, je vollständiger uns eine vorurtheilsfreie und genaue Prüfung ihrer Erzählungen überzeugen muss, dass der Verfasser ihr zuliebe die Geschichte mit der äussersten Freiheit behandelt, die ihm überlieferten Stoffe tendenzmässig umgebildet, ganze Erzählungen neu erfunden oder verdoppelt, allbekannte Vorfälle, weil sie seinem Zweck widerstritten, mit Stillschweigen übergangen, seine Darstellung von Anfang bis zu Ende darauf angelegt hat, in den angeblichen Verhältnissen und Grundsätzen des apostolischen Zeitalters ein Vorbild für diejenige Gestaltung der kirchlichen Zustände und Partheiverhältnisse aufzustellen, welche er in seiner Zeit, um 120 nach Christus, für durchführbar und wünschenswerth hält. Er will den Partheien, welche sich damals in der Kirche die Herrschaft streitig machten, der petrinisch-judaistischen und der paulinisch-universalistischen, in der Geschichte ihrer Urzeit und an dem Beispiel ihrer apostolischen Häupter ihre Gleichberechtigung, ihr ursprüngliches Einverständniss und die Bedingungen dieses Einverständnisses zur Anschauung bringen. Nur um so belehrender ist es aber, zu sehen, mit welchen Opfern unser Pauliner den Frieden zu erkaufen bereit ist. Den paulinischen Universalismus sollen sich die Judenchristen gefallen lassen; aber um ihnen denselben annehmbar zu machen, werden alle die eigenthümlichen Lehren, auf die Paulus selbst ihn gestützt hatte, alle Hauptschlagwörter der paulinischen Dogmatik bei Seite gelegt oder bis zur Unkenntlichkeit abgeschwächt; es werden nicht allein unverhältnissmässig wenige paulinische Lehrreden mitgetheilt, sondern diese selbst sind auch so gehalten, dass sie dem strengsten Judenchristen nicht

wohl zum Anstoss gereichen konnten. Von allen jenen Sätzen, welche für den Apostel selbst den äussersten Werth hatten, von der Sündhaftigkeit aller Menschen, von der Unmöglichkeit der Gesetzeserfüllung, von dem Versöhnungstod Christi, von der Rechtfertigung aus dem Glauben, nicht durch Gesetzeswerke, von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes und des ganzen jüdischen Religionswesens — von diesen Grundlehren des geschichtlichen Paulus finden sich bei dem der Apostelgeschichte kaum ein paar Anklänge (13, 38 f. 20, 24), die so schwach sind, dass der Verfasser stärkeres und ebenso starkes auch dem Petrus (15, 10. 10, 34), und selbst dem Jakobus (15, 13 ff.), so wie er diese Männer darstellt, in den Mund legen kann. Im übrigen enthalten alle seine Vorträge nur die allgemein anerkannten Lehren des jüdischen Monotheismus und des christlichen Messiasglaubens, nur das gleiche, was wir auch in den petrinischen Reden (c. 2—5, 10) treffen: die Lehren von der Einheit Gottes, der Messiaswürde und der Auferstehung Jesu, die Aufforderung, sich zu bekehren und Werke zu thun, die der Bekehrung würdig seien (26, 20), die Predigt von der Gerechtigkeit, der Enthaltsamkeit und dem künftigen Gericht (24, 25), aber nichts von dem, was uns als das eigenthümlich paulinische aus jeder Zeile seiner ächten Briefe entgegentritt. Ja gerade der Grundsatz, welcher für den geschichtlichen Paulus der Angelpunkt seiner ganzen Theologie war, dass durch Christus das jüdische Gesetz aufgehoben sei, und dass Christus eben dazu gekommen sei, um an die Stelle der jüdischen Religion eine neue, an die Stelle des Gesetzes den Glauben zu setzen — gerade diese Grundlehre des ursprünglichen Paulinismus wird in der Apostelgeschichte ausdrücklich verläugnet. Paulus versichert in seinen Briefen aller Orten, dass der Glaube an Christus und das Festhalten am mosaischen Gesetz sich ausschliessen; nach der Darstellung der Apostelgeschichte (c. 15 vgl. m. 21, 20 ff.) hätte er sich mit den Jerusalemiten darüber verständigt, ja er selbst hätte es als förmliches Kirchengesetz, als Verfügung des heiligen Geistes verkündigt, dass die gläubigen Juden

auch nach ihrem Uebertritt zum Christenthum fortwährend an das Gesetz gebunden seien, dass aber auch den Heidenchristen gewisse Enthaltungen nicht erlassen werden können, welche der wirkliche Paulus (wie wir aus 1 Kor. 8—10 sehen) an sich selbst für ganz unbegründet ansah, und nur unter Umständen, aus schonender Berücksichtigung fremder Vorurtheile, verlangte. Paulus erklärt seinen Galatern (Gal. 5, 2 f.) mit allem Nachdruck, wenn sie sich beschneiden lassen, haben sie von Christus nichts zu hoffen, und er hatte sich aus diesem Grunde, wie schon oben bemerkt wurde, bei seiner Anwesenheit in Jerusalem der Forderung, dass sein Begleiter Titus die Beschneidung annehme, mit unerschütterlicher Festigkeit widersetzt (Gal. 2, 3 f.); die Apostelgeschichte (16, 3) lässt ihn um dieselbe Zeit die Beschneidung des Timotheus selbst vornehmen, den Vorfall mit Titus dagegen verschweigt sie. Paulus konnte nach seinen Grundsätzen weder sich selbst an das Gesetz binden, noch seine fernere Geltung in der Christengemeinde zugeben: die Apostelgeschichte schildert ihn als einen gesetzesfrommen Israeliten, dem nur die Verläumdung nachsage, dass er von den väterlichen Gebräuchen abgefallen sei, und auch andere zu diesem Abfall verleite: er selbst versichert in ihr 25, 8, er habe sich gegen das jüdische Gesetz in keiner Weise verfehlt, er nennt sich 23, 6 einen Pharisäer, ein Mitglied der strengsten, gesetzeseifrigsten Parthei unter den Juden, was er in der Wirklichkeit zwar früher allerdings gewesen war, aber damals so wenig mehr war, als Luther nach seiner Verheirathung noch ein Mönch war; er übernimmt (18, 18. 21, 20 ff.) jüdische Gelübde und Opfer, die der geschichtliche Paulus unmöglich übernommen haben kann, und zwar ausdrücklich, um die falsche Nachrede zu widerlegen, dass er die Judenchristen vom Gesetz abwendig mache, und um zu beweisen, dass auch er es treulich befolge; er ergreift jede Gelegenheit, um das jüdische Nationalheiligthum und die jüdischen Nationalfeste zu besuchen, mag er auch noch so entfernt, und durch seinen apostolischen Beruf noch so stark in Anspruch genommen sein (11, 30. 18, 20. 19, 21.

20, 16. 24, 11. 17), und mag aus seiner eigenen Erzählung (Gal. 1, 15 ff.) noch so klar hervorgehen, dass er einzelne dieser Reisen (Apg. 11, 30, wahrscheinlich aber auch 18, 20 ff.) gar nicht wirklich gemacht hat; er steht auch mit den Judenaposteln und der palästinensischen Gemeinde im besten Einvernehmen, und alle Beweise des Gegentheils, wie der Streit über Titus und der harte Zusammenstoss mit Petrus (Gal. 2, 3. 11 ff.), werden in Stillschweigen begraben. Selbst der Beruf des Heidenapostels erscheint hier nicht als ein freiwillig gewählter, sondern als ein ihm durch die Verhältnisse fast wider Willen aufgedrungener. Während er selbst uns sagt (Gal. 1, 15 f. 2, 7), dass er sich vom ersten Tag seines Christenglaubens an zur Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden berufen gewusst habe, während er alle seine Ueberzeugungen hätte verläugnen müssen, um nicht Juden und Heiden, wie in Betreff ihrer Erlösungsbedürftigkeit (Röm. 3, 9. 23 u. a.), so auch in Betreff ihrer Ansprüche an seine apostolische Wirksamkeit sich gleichzustellen (Röm. 1, 14), lässt ihn die Apostelgeschichte überall, wo sich eine jüdische Bevölkerung vorfindet, ohne Ausnahme den Grundsatz befolgen, den er hier wiederholt ausspricht (13, 46. 18, 6. 28, 8), sich nicht eher an die Heiden zu wenden, als bis ihm die Juden durch hartnäckige Verschmähung seiner Predigt ein Recht dazu gegeben haben (vgl. c. 9, 20 ff. 28 f. 26, 20. 22, 17 ff. 13, 5. 14, 42 ff. 14, 1. 16, 13. 17, 1. 18, 4. 19, 8. 28, 17). So ängstlich soll der Mann, welcher in Wahrheit der kühnste Bestreiter des jüdischen Partikularismus und seiner erträumten Vorrechte war, eben diese Vorrechte gehütet haben. So wird ihm dann freilich mit Recht von dem hochverehrten Haupte der palästinensischen Judenchristen, von Jakobus, unter seiner eigenen Zustimmung, bezeugt, dass an der Nachrede von seinem Antinomismus kein wahres Wort sei (21, 24), und selbst die Juden erklären ihm in Rom, was sie freilich dem wirklichen Paulus niemals gesagt haben könnten, es sei ihnen nicht das geringste nachtheilige über ihn zu Ohren gekommen. Wer sieht hier nicht, dass diese Darstellung auf eine Parthei

berechnet ist, die noch enge mit dem Judenthum verwachsen war, und nur durch die weitgehendsten Zugeständnisse für die Zulassung der Heiden zum Christenthum, die grosse That des Paulus, gewonnen werden konnte? Und wie gross muss die Macht dieser Parthei damals noch gewesen sein, wenn es ein so entschiedener, und mit den Verhältnissen offenbar so genau bekannter Pauliner nöthig fand, das Bild seines Helden so vollständig umzuzeichnen, die wirklichen Motive seiner weltgeschichtlichen Leistung, die Grundsätze, auf denen seine ganze Bedeutung beruht, so systematisch zu verstecken und zu verläugnen, damit wenigstens der äussere Erfolg seines Werkes und die Anerkennung seiner Apostelwürde gerettet, die messiasglaubigen Juden mit dem Dasein eines Christenthums ausserhalb des Judenthums versöhnt würden.*)

Stand es aber so noch im ersten Drittheil des zweiten Jahrhunderts, wie mag es um die Mitte des ersten ausgesehen haben! Gab es fünfzig bis sechzig Jahre nach dem Tode des Paulus noch so viele, welche sich in die Thatsache des Heidenchristenthums nicht zu finden im Stande waren, welche in dem grössten der Apostel nur den Eindringling, in dem Begründer einer selbständigen christlichen Kirche nur den Zerstörer ihrer väterlichen Religion zu sehen wussten, für welche man ihn erst zu einem anderen, als er gewesen war, machen musste, um ihnen die Anerkennung seiner Person und seines Werkes abzudringen; war diese Parthei selbst in der Hauptstadt der heidnischen Welt, in der Paulus selbst gewirkt und geblutet hatte, in jener Zeit noch so mächtig (und dass die Apostelgeschichte gerade in Rom und für Rom geschrieben wurde, geht aus entscheidenden Anzeichen hervor): wie gewaltig haben wir uns nicht ihren Einfluss, wie leidenschaftlich ihren Hass gegen den falschen Apostel, den Abtrünnigen vom Gesetz, den Verführer zum Abfall, in Palästina und in der

*) Das nähere über die oben besprochenen Punkte giebt, nach Baur's Vorgang, meine „Apostelgeschichte“ (Stuttg. 1854), namentlich S. 297 ff. 320 ff.

Zeit seines frisch einschneidenden Wirkens vorzustellen! und wie ist es denkbar, dass das Vorurtheil gegen Paulus und den Paulinismus jemals zu solcher Stärke und solchem Einfluss hätte gelangen können, wenn die palästinensischen Apostel und die von ihnen geleiteten Gemeinden mit demselben so einverstanden gewesen wären, wie man sich diess gewöhnlich vorstellt?

Wie es sich in der Wirklichkeit verhielt, davon haben wir ein unmittelbares Zeugniss, neben den obenbesprochenen paulinischen Briefen, in der Offenbarung des Johannes. Dieses merkwürdige Buch war bekanntlich fast seit seiner Entstehung ein unlösbares Räthsel, und es musste diess sein, so lange man in ihm nichts anderes zu sehen wusste, als ein prophetisches Compendium der Welt- und Kirchengeschichte, mit dem die wirkliche Geschichte in Einklang zu bringen, aus dem die künftige herauszulesen sei. Eine so verkehrte Voraussetzung konnte natürlich zu keiner vernünftigen Erklärung und keinem wirklichen Verständniss der Schrift führen, und je grösser nicht selten die Anstrengung und der Scharfsinn war, den man an ihre Deutung verschwendete, um so unwiderleglicher stellte sich nur die Nothwendigkeit heraus, jene Voraussetzung selbst aufzugeben und die Apokalypse nicht aus der Geschichte, welche für ihren Verfasser noch in der Zukunft lag, sondern aus den Verhältnissen, den Vorstellungen und den Erwartungen der Zeit und des Kreises zu erklären, denen er selbst angehörte. Seit die neuere Wissenschaft diess gethan hat, ist das alte Räthselbuch zu einer von den geschichtlich verständlichsten Schriften unseres Kanon und zu einer von den werthvollsten Urkunden aus der Urzeit der christlichen Kirche geworden. Wir wissen jetzt, unter welchen Verhältnissen und in welcher Absicht es verfasst ist, wir können seine Abfassungszeit auf wenige Monate hin mit vollkommener Sicherheit, und selbst seinen Verfasser mit hoher Wahrscheinlichkeit bestimmen. In jener Zeit nach Nero's Tode, deren Verwirrung und Schrecken uns Tacitus so anschaulich schildert, während Galba's kurzer Regierung (Juni

68 bis Januar 69) fand sich der judenchristliche Verfasser der Offenbarung getrieben, seine Erwartungen von der Zukunft in der herkömmlichen Form jüdischer Apokalyptik auszusprechen, seine Glaubensgenossen für den Entscheidungskampf zwischen Christus und dem Antichrist, der in der allernächsten Zeit bevorstehen sollte, vorzubereiten, sie zur Ausstossung aller unreinen Elemente, zum würdigen Empfang des himmlischen Königs aufzufordern, sie mit dem glühenden Muthe des Märtyrerthums zu erfüllen, dem nach seiner Ueberzeugung kein treuer Bekenner Christi entgehen kann.*) Dieser Verfasser nennt sich selbst Johannes, und die alte kirchliche Ueberlieferung, welcher die Offenbarung weit früher, als das vierte Evangelium, bekannt ist, versteht unter ihm keinen andern, als den Apostel dieses Namens; damit stimmen aber auch alle glaubwürdigen Angaben über den Charakter und die Lebensgeschichte des Apostels, es stimmt damit der ganze Geist der Schrift, ihr Inhalt, ihre Darstellungsform und ihre Sprache, so vollkommen überein, dass wir sie für richtig zu halten allen Grund haben. Die Offenbarung hat daher aller Wahrscheinlichkeit nach einen von den angesehensten persönlichen Schülern Jesu zum Verfasser, und sie ist sogar ohne Zweifel das einzige Werk von einem der älteren Apostel, das wir besitzen. Selbst dann aber, wenn man ihren apostolischen Ursprung nicht zugeben wollte, müsste man doch einräumen, dass es ein Mann von apostolischer Stellung und apostolischem Geiste gewesen sein muss, der es wagen durfte, jene sieben Sendschreiben (c. 2. 3.) an die kleinasiatischen Gemeinden zu erlassen, und die Gesichte, welche der Herr der Kirche ihm gezeigt hat, in seinem Namen und Auftrag zu verkündigen: selbst in diesem, an sich sehr unwahrscheinlichen Fall hätten wir immer noch an unserem Buche das urkundlichste Denkmal des Geistes, der unter den alten Judenchristen um das Ende des apostolischen Zeitalters geherrscht hat.

*) Einiges weitere über diese Abzweckung der Apokalypse und über die Verhältnisse, unter denen sie entstanden ist, findet sich tiefer unten, in der Abhandlung über die Tübinger Schule.

Dieser Geist liegt aber freilich von dem, was wir heutzutage Christenthum nennen, in vielen Beziehungen weit ab. Für uns handelt es sich bei dem Christenthum, wie bei der Religion überhaupt, zunächst um das, was es jedem Einzelnen für sein inneres Leben und der menschlichen Gesellschaft für ihre geschichtliche Entwickelung leistet; und auch wenn sich der Blick auf ein jenseitiges Leben richtet, werden doch alle, die nicht bei einer ganz äusserlichen Auffassung der Religion stehen geblieben sind, in diesem jenseitigen nur die naturgemässe Fortsetzung und Vollendung dessen sehen, was seinem Wesen und seinem geistigen Gehalte nach schon im Diesseits vorhanden sein muss. Der Apokalyptiker dagegen dringt zwar gleichfalls mit allem Nachdruck auf die Erfüllung der sittlich-religiösen Anforderungen, an welche die künftige Seligkeit geknüpft ist; aber in dem sittlichen und religiösen Zustande des Menschen liegt nach seiner Auffassung nicht der Zweck und das Wesen der Religion, sondern sie ist nur das Mittel, nur die Bedingung der künftigen Seligkeit; nicht das Innere des Menschen und nicht die geschichtliche Entwickelung der Menschheit, sondern die Wunderwelt des künftigen Messiasreichs gilt ihm für den eigentlichen Schauplatz der göttlichen Offenbarung; und jener künftigen Welt ist sein Auge in so feuriger Sehnsucht zugewendet, dass ihm darüber die gegenwärtige zu etwas werthlosem und nichtigem zusammenschrumpft, dass er überall in ihr nur das Walten der gottfeindlichen, dämonischen Mächte zu sehen weiss, dass er den Augenblick nicht erwarten kann, in dem alle Reiche der Welt mit Schrecken zusammenstürzen, und das Reich der Auserwählten an ihre Stelle tritt. Dieses künftige Gottesreich aber denkt sich Johannes genau so, wie sich die Juden der damaligen Zeit ihr Messiasreich zu denken pflegten. Jene Züge, die uns so fremdartig ansprechen, die erste Auferstehung und die tausendjährige Herrschaft der Frommen in Jerusalem, die Umschaffung des Himmels und der Erde, die Herabkunft des himmlischen Jerusalem mit seinen Strassen aus Gold, seinen Mauern aus Jaspis und seinen Thoren aus Perlen, der Baum des Lebens

und das Hochzeitmahl des Messias — alle diese Züge sind seiner Meinung nach nicht blosse Symbole oder dichterische Bilder, sondern sie sind bei ihm ebenso ernstlich gemeint, als in den jüdischen Schriften. Seine messianischen Hoffnungen sind die eines Juden, sein Messias ist der des jüdischen Volkes, und so bilden denn auch (c. 7) die Erwählten aus den zwölf Stämmen den eigentlichen Kern des künftigen Gottesvolks, zu welchem die glaubigen Heiden, wenn auch noch so zahlreich, doch nur wie Plebejer hinzutreten; zwischen dem Christenthum und dem wahren Judenthum ist für ihn kein Unterschied (vgl. c. 2, 9. 3, 9); diejenigen von den Heidenchristen dagegen, welche dem Judenthum gegenüber eine unabhängige Stellung einnahmen, welche sich nicht wie jüdische Proselyten an die mosaischen Ehegesetze binden lassen wollten*), und welche nach dem Vorgang des Paulus (1 Kor. 7—10) an dem Genusse des Fleisches von Opferthieren, den Juden fast so anstössig, wie der Götzendienst selbst**), kein Arg fanden, diese freier denkenden paulinischen Christen sind ihm die Nikolaiten oder Bileamiten, die Anhänger der Jesabel und ihrer Teufelslehre, die der Messias, wenn sie sich nicht schleunig bekehren, bei seinem Kommen vertilgen wird (2, 6. 14 f. 20 ff.). Auch für den Heidenapostel selbst ist auf den zwölf Grundsteinen der neuen Gottesstadt (21, 14), unter den „zwölf Aposteln des Lammes", den allein berechtigten, von Christus persönlich erwählten, kein Raum, und die Gemeinde von Ephesus wird Offb. 1, 2. 6 ausdrücklich belobt, nicht blos weil sie die Werke der „Nikolaiten" hasst, sondern vorher noch, weil sie „diejenigen, die sich Apostel nennen und es doch nicht sind, geprüft und falsch erfunden hat". Die Hindeutung auf Paulus lässt sich hier kaum verkennen; sagt er uns doch in den

*) Nur darauf nämlich, nicht auf wirkliche Unzucht, bezieht sich der Vorwurf der „Hurerei" c. 2, 14. 20, wie diess durch Vergleichung von Apgsch. 15, 20. 29. 21, 25 ausser Zweifel gestellt wird.

**) Man vergl. hierüber 1 Kor., Apgsch. und Offenb. Joh. an den angeführten Orten.

Korintherbriefen deutlich genug, wie entschieden und aus welchen Gründen ihm von den Gegnern die Apostelwürde abgestritten wurde, und wie gross die Zahl seiner Widersacher (nach 1 Kor. 16, 9) gerade in Ephesus war; und bei einem Manne, der noch so ganz in jüdischen Anschauungen lebt, der vom Abscheu gegen das Heidenthum und gegen jedes ihm gemachte Zugeständniss, von Hass und Rache gegen die heidnischen Unterdrücker so erfüllt ist, wie der Apokalyptiker, kann es uns auch wirklich nicht im geringsten überraschen, wenn der Apostel der Heiden ihm als ein falscher Apostel, seine Lossagung vom Judenthum als ein Abfall vom Gesetz Gottes, die Unabhängigkeit seines Auftretens als eine Auflehnung gegen das Ansehen der ächten Apostel, die Sicherheit seines apostolischen Selbstgefühls als strafbare Anmassung erschien. Hat doch nicht einmal ein Luther einen Zwingli zu würdigen und zu dulden gewusst; und doch stand dieser jenem ohne allen Vergleich näher, als ein Paulus selbst den freisinnigsten und begabtesten unter den Judenchristen Palästina's.

Der enge Zusammenhang des ältesten Christenthums mit dem Judenthum, welcher aus den vorstehenden Erörterungen hervorgeht, wird auch noch durch einige weitere Nachrichten bestätigt. Die Apostelgeschichte (2, 46. 3, 1. 5, 20 f. 42. 21, 20 ff.) sagt uns, dass die Christen in Jerusalem, und die zwölf Urapostel an ihrer Spitze, an dem nationalen Gottesdienst fortwährend theilnahmen, dass sie so gut, wie ihre nichtchristlichen Landsleute, nach mosaischem Ritus Opfer darbrachten und Gelübde übernahmen, dass sie, wie es c. 21, 20 heisst, sammt und sonders Eiferer für das Gesetz waren, dass sie nicht blos überhaupt Juden, sondern auch Juden der strengsten Uebung sein und bleiben wollten; und nach allem bisherigen wird uns diess durchaus nicht auffallen. Jakobus besonders, den Bruder des Herrn, das langjährige und hochgefeierte Oberhaupt der Gemeinde in Jerusalem, schildert die ebjonitische Legende bei Hegesippus (um 170) als das Musterbild eines gesetzesfrommen Israeliten und eines essenischen Heiligen: als einen Nasiräer, dessen Haupt von keinem Scheermesser

berührt wurde, als einen Asceten, welcher sich des Fleisches, des Weines, der Ehe, der Bäder, der Salben enthielt, welcher blos linnene Gewänder trug, und tagtäglich im Tempel für das jüdische Volk auf den Knieen lag; und mag auch immerhin in dieser Schilderung manches übertrieben sein: dass Jakobus ein eifriger Anhänger des Judenthums im Christenthum war, lässt sich (schon wegen Apg. 21, 17 ff. Gal. 2, 12) so wenig bezweifeln, als dass er hiebei seine palästinensischen Glaubensgenossen, was den allgemeinen Grundsatz betrifft, ohne Ausnahme, was seine strenge Durchführung anbelangt, ihrer überwiegenden Mehrheit nach für sich hatte. Diese ältesten Christen wollten nichts anderes sein, als messiasgläubige Juden: der Satz, dass Jesus der Messias sei, war der einzige Lehrsatz, durch den sie sich von ihren Volksgenossen aus der pharisäischen oder essenischen Sekte unterschieden.

Nur aus dem jüdischen Vorstellungskreise konnten daher auch die näheren Bestimmungen dieses ursprünglichen Christenglaubens genommen sein. „Jesus von Nazareth ist der Messias,“ so lautet das christliche Dogma. Der Messias aber war eine der damaligen jüdischen Theologie schon längst nach allen Seiten hin bekannte Erscheinung, eine nach einem festen dogmatischen Typus ausgeführte Vorstellung. Aus prophetischen Aussprüchen, die meist sehr künstlich und ohne alle Rücksicht auf ihre eigentliche Meinung gedeutet wurden; aus geschichtlichen Vorbildern, deren Auffassung und Benutzung natürlich der Phantasie gleichfalls den freiesten Spielraum liess; aus der gesteigerten Zusammenfassung alles dessen, worin der gläubige Israelite das Ideal der Theokratie und des theokratischen Fürsten fand, aus den Wünschen und Erwartungen, welche sich an die Lage und die Schicksale des jüdischen Volks anknüpften, aus der tausendjährigen Geschichte und Hoffnung der Nation hatte sich die Idee des Gottgesandten entwickelt, der allen Leiden derselben ein Ende machen und den langersehnten Gottesstaat in seiner glänzendsten Gestalt verwirklichen sollte. Der Nachkomme Davids, den die alten

Propheten erwartet hatten, war zum „Sohn Gottes" geworden; und dachten auch bei diesem Ausdruck jedenfalls nur die wenigsten (wenn überhaupt welche), an ein übermenschliches Wesen, so wurde doch die Würde, die Macht und die äussere Erscheinung des Messias um so mehr in's übernatürliche ausgemalt. In den Wolken des Himmels, im Glanz der Jehovahglorie, im Geleite der himmlischen Heerschaaren sollte er erscheinen, um die Feinde Israel's zu vertilgen, die Heiden theils zu bekehren, theils zu vernichten, die unvergängliche Herrschaft des Gottesvolks zu begründen. Vor dieser Erscheinung sollten die „Geburtswehen des Messias" hergehen, eine Zeit der Noth und des Unglücks, deren Schrecken mit allem Aufwand orientalischer Phantasie ausgemalt wurden, und schon in einen ziemlich feststehenden Typus gebracht waren: Verfinsterung von Sonne und Mond, schreckhafte Natur- und Himmelserscheinungen, Aufruhr aller Völker gegen Israel, äusserste Bedrängniss der heiligen Stadt, Herrschaft der bösen Mächte über die Erde — diese und ähnliche Ereignisse waren es, die als Vorboten des nahenden Retters erwartet wurden. Um so herrlicher dachte man sich die Zeit der Ruhe unter seiner Herrschaft. Was die ausschweifendste Einbildungskraft von Glanz und Pracht ersinnen konnte, wurde in ihrer Beschreibung vereinigt; die Hauptsache war aber dem frommen Israeliten das himmlische Jerusalem, welches als die Wohnung Gottes unter den Menschen vom Himmel auf die verklärte Erde herabkommen und die Jehovahverehrer für ewige Zeiten in seinen Mauern beherbergen sollte. Auf die Erde wurde nämlich der Schauplatz des künftigen Gottesreichs durchweg verlegt, und das jüdische Nationalheiligthum sollte sein Mittelpunkt sein; nur eine untergeordnete Abweichung ist es, dass die einen (wie unsere Apokalypse) ein doppeltes Messiasreich annahmen, erst ein zeitliches in dem jetzigen, dann ein ewiges in dem himmlischen Jerusalem, während andere gleich dem ersten messianischen Reiche ewige Dauer beilegten. Wie lebhaft sich aber die jüdische Theologie schon vor der Zerstörung Jerusalems mit dem Bilde der himmlischen Gottesstadt

beschäftigt, und wie vollständig sie sich dasselbe ausgemalt hatte, sieht man daraus, dass ihre Schilderung in der Offenbarung des Johannes (21, 10 ff.) fast keinen Zug enthält, welcher sich nicht in der rabbinischen Literatur und in anderen altjüdischen Schriften, wie die ältesten Sibyllinen und das vierte Buch Esra, wiederfände. Einzelheiten, wie die Würfelform der Stadt, ihre Edelsteinmauern und ihre Perlenthore, der Lebensstrom und die Lebensbäume mit ihren Früchten, haben dort ihre Parallele; und sind auch die Schriften, worin wir sie finden, theilweise viel jünger, als unsere Apokalypse, so beweist doch ihr Zusammentreffen mit der letzteren, dass sie schon vor dem Ende des apostolischen Zeitalters, und wahrscheinlich schon in der vorchristlichen Zeit einen Bestandtheil der jüdischen Messiaserwartung ausmachten. Sind doch auch jene zwei Ungeheuer, welche nach den Rabbinen beim Festmahl des Messias verzehrt werden sollen, der Fisch Leviathan und der Ochse Behemoth, schon um den Anfang unseres zweiten Jahrhunderts jüdischen und judenchristlichen Schriftstellern bekannt; und wenn die Rabbinen denselben Trauben beifügen, deren Beeren man anzapft wie Fässer, so will ein Mann, der den Johannes noch gekannt hat, gar aus dem Munde dieses Apostels, und mittelbar aus dem Christi, noch viel abenteuerlichere Beschreibungen von den Riesentrauben und Riesenähren im Reich des Messias gehört haben.*) Man sieht deutlich: was wir beim ersten Anblick für eine späte Ausgeburt rabbinischer Phantasie halten möchten, das reicht über die Anfänge unserer Religion hinauf, was zunächst nur wie ein müssiger Einfall Einzelner aussieht, das war zur Zeit Jesu Volksglaube, und dieser Glaube wurde alles Ernstes auch von solchen getheilt, deren Bedeutung wir nicht gering anschlagen können, so seltsam auch viele von ihren Vorstellungen uns ansprechen.

In diesen Vorstellungskreis trat nun das Christenthum

*) Dieselben werden tiefer unten, in dem Aufsatz über die Tübinger Schule, angeführt werden.

ein, und es nahm ihn fast vollständig in sich auf. Ob und inwieweit diess schon von Jesus selbst geschehen ist, kann hier allerdings nicht untersucht werden; ich werde auf diese Frage an einem andern Orte zurückkommen.*) Was aber seine ersten und unmittelbaren Schüler betrifft, so steht von ihnen auch schon nach den bisherigen Erörterungen ausser Zweifel, dass sie die messianischen Erwartungen ihrer Volksgenossen in allen Hauptpunkten theilten, und dass sie auch in ihrem Glauben an den erschienenen Messias keinen Grund fanden, dieselben aufzugeben. Schon die einzige Apokalypse würde hiefür vollgültiges Zeugniss ablegen, wenn es überhaupt noch eines Beweises für das bedürfte, was alle Denkmale des ältesten Christenthums einstimmig bestätigen. Nur die dogmatische Befangenheit einer späteren Zeit konnte diese Zeugnisse überhören, und dasjenige für ein blosses Bild oder eine unwesentliche Nebensache erklären, was den ersten Christen für den Kern und Mittelpunkt ihres ganzen Glaubens gegolten hat.

Ganz unverändert liess sich nun freilich der jüdische Messiasbegriff in das Christenthum nicht herübernehmen. Die Juden erwarteten einen Messias, der in den Wolken des Himmels kommen sollte, um das ersehnte Gottesreich zu stiften. Der christliche Messias aber war statt dessen in der anspruchslosen Gestalt eines Mannes aus dem Volke, eines umherziehenden Lehrers, in aller Demuth und Niedrigkeit aufgetreten; er hatte bei der Masse des Volkes nur Lauheit oder Misstrauen, bei der herrschenden Klasse leidenschaftlichen Widerstand gefunden; er hatte den Tod des Verbrechers erlitten, und statt des gehofften Weltreichs hatte er nur die Herrschaft der Gottergebenheit und der Liebe in den Herzen begründet. Es liegt hier auch wirklich der tiefste Grund für die Ablösung der neuen Religion von der alten, für die Entstehung eines Christenthums ausser dem Judenthum. Dass die Erwartung eines zukünftigen Messias dem Glauben an den

*) In der Abhandlung über Strauss und Renan.

erschienenen weichen musste; dass seine Erscheinung und sein Schicksal mit der jüdischen Messiasidee in diesem durchgreifenden Widerspruch stand; und was die Hauptsache ist, dass er selbst diese hohe, reine, gotterfüllte Persönlichkeit war, dass er dieser Held war, dessen sittliche Grösse den Glauben an seine Sendung allen jüdischen Vorurtheilen und allem äusseren Augenschein zum Trotz über seinen Tod hinaus in voller Lebendigkeit zu erhalten die Kraft hatte — diess ist es in der That, was der christlichen Kirche ihr Dasein gegeben hat, diess jener „verschwindende Punkt", in dem der Lauf der Geschichte umwandte, und der tiefe Zwiespalt des Geistes mit sich selbst zunächst für den religiösen Glauben und das fromme Gemüthsleben sich zu versöhnen begann. Den ersten Christen jedoch kam diese Bedeutung ihres Meisters noch nicht rein zum Bewusstsein; für ihre Vorstellung handelte es sich hier nicht blos um eine Neugestaltung des sittlichen und religiösen Lebens, sondern diese selbst verknüpfte sich ihnen unmittelbar wieder mit denselben äusserlichen Vorgängen, von denen sie als Juden das Heil erwartet hatten. Dass Jesus der Messias sei, stand ihnen fest. Worin aber die Aufgabe des Messias bestehe, darüber war kein Jude im Zweifel: er sollte „das Reich Israel wiederaufrichten" (Apg. 1, 6. Luc. 24, 21), den Thron Davids einnehmen (Luc. 1, 32. Apg. 2, 30), dem Volke Rettung bringen von seinen Feinden (L. 2, 71). Und derselbe, welchen Gott hiezu gesandt hatte, war von diesem Volke verschmäht worden, er hatte am Kreuze verblutet, ohne in der Lage der Nation die mindeste Aenderung herbeigeführt zu haben. Wie liess sich beides vereinigen, die Ueberzeugung von seiner messianischen Würde und Bestimmung und die Thatsachen, welche dieser Ueberzeugung widersprachen? Der Glaube der Jünger ergriff den Ausweg, welchen der Glaube in ähnlichen Fällen immer ergriffen hat: was die Gegenwart verweigerte, wurde von der Zukunft, und natürlich von der allernächsten Zukunft, gehofft. Hatte Jesus sein messianisches Werk während seines Lebens nicht vollendet, so erwartete man diess nur um so mehr von dem auferstandenen und zur

himmlischen Herrlichkeit eingegangenen. So lange ihr Meister lebte, glaubten seine vertrautesten Schüler nicht anders, als dass er alsbald das messianische Reich aufrichten werde, und sie liessen sich in dieser Meinung durch die Andeutungen über das ihm bevorstehende Schicksal (die freilich unmöglich so bestimmt gelautet haben können, wie unsere Evangelien diess darstellen) im geringsten nicht irre machen; erst als sein Tod diese Erwartungen vereitelt hatte, fiengen sie an, auf seine Wiederkunft zu hoffen, und sein Erdenleben als eine blosse Vorbereitung für dieselbe zu betrachten: nach der Auferstehung, heisst es, habe ihnen Jesus über die Nothwendigkeit seines Todes die Augen geöffnet. Der christliche Messiasglaube wurde jetzt zum Glauben an die Wiederkunft des Messias: während das Judenthum nur von einer einmaligen Erscheinung desselben weiss, lehrt das Christenthum eine doppelte, die eine in der Vergangenheit, die andere in der Zukunft, die eine der jüdischen Messiaserwartung ebenso widersprechend, wie die andere mit ihr übereinstimmt.

Man ist seit langem gewohnt, und auch nach allen kritischen Aufklärungen der letzten vierzig Jahre sind die Gebildeten unter den Christen ihrer Mehrzahl nach dabei geblieben, die sichtbare Wiederkunft Christi unter dasjenige im neuen Testamente zu rechnen, was nur bildlich, oder nur aus Anbequemung, dem jüdischen Volksglauben zuliebe, gesagt sei; wenn Christus und die Apostel vom Gottesreich reden, so soll damit die christliche Kirche, wie sie sich seitdem geschichtlich entwickelt hat, wenn sie vom Kommen des Herrn sprechen, soll seine Offenbarung in der Geschichte, oder unser Kommen zu ihm nach dem Tode gemeint sein. Diese Vorstellung ist aber das willkührlichste und ungeschichtlichste, was man sich denken kann. Wir freilich wissen mit jener sichtbaren Wiederkunft nichts mehr anzufangen, und selbst für die wunderglaubigen unter uns ist sie bedeutungslos geworden, eine dogmatische Antiquität, welche die einen ganz bei Seite legen, die andern eben nur aus Respekt vor dem Buchstaben der Schrift mit sich fortschleppen, die aber alle aus ihrem praktischen Gebrauch

und Interesse entfernt haben; wir freilich wissen, dass der wahre Gottesstaat nicht in Gestalt einer sichtbaren Stadt mit Mauern und Häusern vom Himmel herabzukommen braucht, sondern von innen heraus im Geist und Gemüth der Menschen sich aufbaut. Die ersten Christen wussten aber eben dieses noch nicht, und sie waren so wenig geneigt, sich auf das sittliche Reich Gottes zu beschränken, dass vielmehr die Erwartung der sichtbaren Wiederkunft Christi und des äusseren Gottesreichs den greifbaren Mittelpunkt ihrer Dogmatik, das wirksamste Motiv ihrer religiösen Begeisterung ausmachte. Auch das neue Testament steht noch ganz auf diesem Boden; eine Ausnahme macht nur das Johannesevangelium, für dessen jüngeren Ursprung und vorgeschrittene Entwickelungsstufe diese Abneigung gegen jenen alterthümlichen Glauben höchst bezeichnend ist. Zwar begegnen wir auch bei Lukas (17, 20) der Erklärung: „das Reich Gottes kommt nicht mit Warten (d. h. seine Ankunft wird durch ungeduldiges Warten nicht beschleunigt; Luther übersetzt unrichtig: „nicht mit äusserlichen Geberden") und man wird nicht sagen: siehe hier, oder siehe da ist es; denn siehe das Reich Gottes ist inwendig in euch." Aber die Meinung kann dabei keinenfalls die sein, das äussere Kommen des Gottesreichs zu läugnen, sondern jene Worte gelten nur der Ungeduld, welche einen bestimmten Zeitpunkt für sein Erscheinen festsetzt, der Leichtgläubigkeit, welche sich bereden lässt, der Messias habe sich da oder dort schon gezeigt, der Aeusserlichkeit, welche die sittlichen Bedingungen seines Kommens übersieht; dass er aber kommen werde, und zwar wie der Blitz, der plötzlich aufleuchtend allen sichtbar wird, diess wird unmittelbar nachher ausdrücklich versichert. Sonst ohnedem wird aller Orten, bei Lukas so gut, wie im übrigen neuen Testament, von der Wiederkunft Christi in den Wolken mit voller Bestimmtheit gesprochen. Die sämmtlichen neutestamentlichen Schriftsteller, ausser dem vierten Evangelisten, hegen diese Erwartung nicht blos alles Ernstes, sondern sie ist auch für sie von so entscheidender Wichtigkeit, dass sie mit derselben, ihrer eigenen Ansicht

nach, den Grundstein ihres Glaubens, den Zielpunkt ihrer Hoffnung verlieren würden. Der Belege finden sich fast so viele, als Kapitel im neuen Testament; um aber ein übriges zu thun, mag eine Anzahl der beweisendsten Stellen unten angemerkt werden.*) Diese Stellen sprechen sich so klar und bestimmt aus, sie sind in einem so ernsten und durchaus lehrhaften Tone gehalten, dass es nur als die äusserste Willkühr und Künstelei bezeichnet werden kann, wenn selbst Schleiermacher die Lehre von der Wiederkunft Christi aus dem neuen Testament wegzudeuten versuchte. Im Gegentheil: diese Lehre war mehr als ein Jahrhundert lang der Brennpunkt des Christenthums, und mit den neutestamentlichen stimmen hierin auch die ausserkanonischen Schriften überein. Wie nahe aber freilich das Christenthum hiemit dem Judenthum noch stand, liegt auf der Hand. Der einzige bewusste Unterschied beider bestand in der ersten Zeit darin, dass die Christen von der Wiederkunft des Messias erwarteten, was nach jüdischer Meinung sein erstes und einziges Kommen bringen sollte; der Inhalt dieser Erwartung war aber bei beiden der gleiche. „Die Juden, sagt eine altkirchliche Schrift, waren über die erste Ankunft des Herrn im Irrthum, und diess ist der einzige Streitpunkt zwischen ihnen und uns.“ Dass diess der getreue Ausdruck für den Glauben der ältesten Kirche ist, steht ausser Zweifel. Ja selbst dieser Unterschied ist ein fliessender; denn für das eigentlich messianische Kommen galt den ersten Christen so gut, wie den Juden, nur das Kommen des Messias in den Wolken, sein irdisches Leben dagegen erschien ihnen als eine blosse Vorbereitung, er sollte in demselben strenggenommen noch nicht als Messias, sondern erst in der Rolle seines eigenen Vorläufers und Verkündigers aufgetreten sein. Vgl. Apg. 3, 20. Dass nichtsdestoweniger auch in diesem Judenchristenthum schon der fruchtbare Keim dessen

*) Von der Offenbarung des Johannes war schon oben die Rede, weiter vgl. m. Matth. c. 24 f. 16, 27 f. 26, 64. Marc. c. 13. Luc. c. 21. 9, 26. Apg. 1, 11. 3, 20. 1 Kor. 15, 52. 1 Thess. 3, 13. 4, 16 ff. 2 Thess. 1, 7 f. 2 Petr. 3, 9 f. Jud. 14 ff. 1 Joh. 2, 28.

lag, was in der Folge aus ihm hervorgieng, ist schon bemerkt worden; aber seinen Anhängern selbst verbarg er sich in der Schaale, die sie von ihm nicht zu trennen wussten, und was späterhin als ein unhaltbares Aussenwerk verlassen wurde, das erschien ihnen, wie diess ja gerade bei Glaubenssätzen so unendlich oft vorkommt, als die Hauptsache.

Diese Bedeutung konnte aber die Wiederkunft Christi für die urchristliche Zeit nur dann haben, wenn sie für unmittelbar bevorstehend gehalten wurde. Nur darin lag der praktische Werth dieser Vorstellung, dass jeder glauben konnte, die Parusie selbst noch zu erleben, wie sie umgekehrt auch für die strenggläubigsten unter den jetzigen Christen ihre Wichtigkeit desshalb verloren hat, weil diese fast ohne Ausnahme auf das baldige Eintreten jenes Ereignisses verzichtet haben. Wenn das Weltende dem Einzelnen nicht näher steht, als das natürliche Ende seines Lebens, so hat jenes für ihn keine persönliche Bedeutung mehr, es ist daher nicht mehr Gegenstand des praktischen und religiösen, sondern nur noch des theoretischen, naturwissenschaftlichen oder theologischen Interesses. Den Christen des ersten Jahrhunderts dagegen war es noch ernst mit ihrem Glauben daran, er war ihnen Herzenssache, und darum hofften sie es auch noch selbst zu erleben: hätte ihnen jemand gesagt, dass die Wiederkunft Christi erst nach ein paar tausend Jahren erfolgen werde, so hätte er den innersten Kern ihrer messianischen Hoffnungen angetastet. „Der Herr ist nahe“ (Phil. 4, 5); „es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge“ (1 Petr. 4, 5); „die Zukunft des Herrn ist nahe“ (Jak. 5, 8); „es ist die letzte Stunde“ (1 Joh. 2, 18); „noch über eine kleine Weile, so wird kommen, der da kommen soll, und nicht verziehen“ (Ebr. 10, 37) — diess ist der einstimmige Ruf der neutestamentlichen Schriften. „Wahrlich, ich sage euch,“ erklärt Christus Matth. 16, 28 (Marc. 9, 1. Luc. 9, 27), „es stehen etliche hier, die nicht schmecken werden den Tod, bis dass sie des Menschen Sohn kommen sehen in seinem Reich.“ „Wahrlich ich sage euch,“ heisst es Matth. 24, 34 (Marc. 13, 30. Luc. 21, 32), „diess

Geschlecht wird nicht vergehen, bis dass dieses alles [die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkunft Christi] geschehe;" und merkwürdig genug wird beigefügt: „Himmel und Erde werden vergehen, aber meine Worte werden nicht vergehen." Noch früher erwartet die Apokalypse die letzte Katastrophe: vierthalb Jahre lang, glaubt sie, werde Jerusalem mit Ausnahme des Tempels von den Römern besetzt sein, dann werde das Thier aus dem Abgrund, der Kaiser Nero, mit dämonischer Hülfe, an der Spitze orientalischer Heerschaaren, als Antichrist wiederkehren, alsbald aber auch von dem persönlich erscheinenden Christus vernichtet werden. (M. vgl. c. 11. 13. 17. 19, die Zeitrechnung betreffend insbesondere 11, 2. 3. 12, 6. 14. 13, 5.). Die Wiederkunft Christi hätte demnach, da die Apokalypse in der zweiten Hälfte des Jahrs 68 nach Christus verfasst ist, etwa im Jahr 72 erfolgen müssen. Selbst Paulus zeigt sich bei diesem Punkte ganz in den Erwartungen seiner Zeitgenossen befangen. „Es wird die Posaune schallen," sagt er 1 Kor. 15, 52, „und die Todten werden auferstehen unverweslich, und wir werden verwandelt werden." Noch weiter ist diess im ersten Thessalonicherbrief 4, 16 ausgeführt. „Denn das sagen wir euch als ein Wort des Herrn, dass wir, die wir leben und übrigbleiben bis zur Ankunft des Herrn, den Entschlafenen nicht zuvorkommen werden. Denn der Herr selbst wird unter Schlachtgeschrei, mit dem Rufe des Erzengels und der Posaune Gottes, herabsteigen vom Himmel, und die in Christus gestorbenen werden zuerst aufstehen; dann werden wir, die wir leben und übrigbleiben, zugleich mit ihnen entrückt werden in den Wolken, dem Hern entgegen in die Luft" u. s. w. Noch ganz späte Schriften, wie der zweite Petrusbrief (3, 3 ff.), der es bereits nöthig findet, das lange Ausbleiben der Wiederkunft zu entschuldigen, können sich doch von dieser Erwartung selbst nicht trennen: das Johannesevangelium ist die einzige unter den neutestamentlichen Schriften, welche an die Stelle des sichtbaren Kommens die geistige Einkehr Christi in's Gemüth setzt (c. 14, 3. 18 ff. 16, 16 ff.).

Man sieht, es gehört etwas dazu, die Nähe der Parusie aus dem neuen Testament zu entfernen. Aber welche Leistung wäre Theologen unmöglich, wenn es sich darum handelt, missliebige Vorstellungen aus der Schrift hinweg- und andere dafür hineinzudeuten? Auch hier hat die Exegese mehr als Ein Meisterstück abgelegt. Wenn Paulus sagt: die Todten werden auferstehen, wir anderen aber werden verwandelt werden, so sollte diess bedeuten: wir, die todten, werden auferstehen, die übrigen aber werden verwandelt werden; wenn Matth. 16, 28 versichert wird, ein Theil der Anwesenden werde des Menschen Sohn in seinem Reich kommen sehen, so soll dabei an alles andere eher zu denken sein, als an die persönliche Wiederkunft des Messias; wenn in unzähligen anderen Stellen von der Nähe dieser Wiederkunft gesprochen wird, und Ermahnungen für die Gegenwart der sprechenden daraus abgeleitet werden, so soll nichts hindern, sich dieselbe im Sinn der neutestamentlichen Männer noch einige Jahrtausende entfernt zu denken; von den hundert und aber hundert an Gewaltsamkeit sich übertreffenden Deutungen der Apokalypse nicht zu reden. Ein besonders glänzendes Beispiel dieses exegetischen Scharfsinns bieten die Reden, welche Matth. 24 (Marc. 13. Luc. 21) berichtet sind. Wenn hier V. 3 nach der Wiederkunft Christi und der Welt Ende gefragt wird, und wenn V. 29 ff. vom Kommen des Menschensohns in den Wolken, von den Engeln mit der Gerichtsposaune, von der Verfinsterung der Sonne und des Mondes und dem Herabfallen der Sterne die Rede ist, so machte es den Erklärern nicht die geringste Schwierigkeit, alles diess auf die Zerstörung Jerusalems, die Ausbreitung des Christenthums und andere zeitgeschichtliche Ereignisse zu deuten. Wenn ferner zuerst (V. 15—28) die Belagerung Jerusalems durch die Römer beschrieben, und dann V. 29 fortgefahren wird: „alsbald aber nach der Trübsal jener Tage werden Sonne und Mond ihren Schein verlieren“ u. s. w., so sollte kein Grund zu finden sein, um nicht das zweite von diesen Ereignissen einige tausend Jahre später zu setzen, als das erste. Wenn es endlich

in demselben Zusammenhang V. 34 heisst: „dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis diess alles geschieht,“ so meinte man, die Worte „diess alles“ seien doch keinenfalls so zu betonen, dass nicht die Hauptsache, die Wiederkunft Christi, davon auszunehmen wäre; oder man erklärte wohl auch „dieses Geschlecht“ von dem jüdischen Volke, dem hier eine Fortdauer bis an's Ende der Tage verheissen werde, unbekümmert darum, dass der griechische Sprachgebrauch diess verbietet, und dass es widersinnig wäre, auf die Frage (V. 3): „wann wird diess geschehen?“ zu antworten: die jüdische Nation wird nicht aussterben, bis es geschehen ist. Andere erfanden zur Rettung ihrer dogmatischen Voraussetzungen die „prophetische Perspektive,“ d. h. sie behaupteten, vor dem begeisterten Blicke des Propheten verschwinden die Unterschiede der Zeiten, so dass es für ihn nichts ausmache, in Einem Athem, und ohne jede Andeutung ihrer Verschiedenheit, von zwei Ereignissen zu reden, von denen das eine morgen, das andere nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden eintreffen sollte. Ein falscher Prophet sollte er aber darum natürlich doch nicht sein, wenn er auch beide Vorfälle ausdrücklich für gleichzeitig erklärte. Zuletzt ist dann noch Hengstenberg auf die Auskunft verfallen, das Kommen auf den Wolken finde bei jedem von jenen Gottesgerichten statt, wie deren in der Geschichte schon unzählige eingetreten seien, z. B. die Zerstörung Jerusalems, die Schlacht bei Jena u. s. w. — eine Ausrede, von der man nicht weiss, ob man ihren Aberwitz, falls es ihrem Urheber damit ernst war, oder ihre Frivolität, wenn es ihm nicht damit ernst war, mehr bewundern soll. Man müsste Anstand nehmen, solcher Einfälle auch nur zu erwähnen, wenn es irgend einen Widersinn gäbe, dem nicht eine Menge von unseren „gläubigen“ Theologen in ihrer Rathlosigkeit bereitwilligst Beifall geklatscht hätte, sobald er auch nur den entferntesten Schimmer von apologetischer Brauchbarkeit zeigte.

Ich bin auf die Vorstellungen der ältesten Kirche von der Wiederkunft Christi etwas näher eingetreten, weil es keinen anderen Punkt giebt, an welchem sich die Eigenthümlickeit

des ältesten Christenthums und sein Unterschied von dem heutigen schärfer herausstellte. Welche weit auseinanderliegenden Gegensätze, das Christenthum unserer Tage, in seiner weltbeherrschenden Selbständigkeit, in seiner Ausbreitung zu unzähligen kirchlichen und staatlichen Gemeinwesen, in seiner allseitigen Verschlingung mit der sonstigen Bildung, dieses freie, universalistische, Welt gewordene Christenthum, und das Christenthum der Urzeit, welches von aller weltlichen Bildung und Thätigkeit abgekehrt das Weltende sehnsüchtig erharrte, und es jeden Augenblick erleben zu können glaubte; welches noch unfähig, auf eigenen Füssen zu stehen, und fast ohne Bewusstsein über sein eigentliches Wesen in der starren Umhüllung des Judenthums verpuppt lag, und welches an seiner natürlichen Entwicklungsfähigkeit verzweifelnd nur von einer wunderbaren, gewaltsamen Umkehrung des Weltlaufs — nicht seine Befreiung von jener Hülle, sondern ihre Befestigung für alle Ewigkeit erwartete! und wie viele und durchgreifende Veränderungen mussten vorangehen, ehe sich die jetzige Gestalt des religiösen Lebens aus jener urchristlichen entwickeln konnte!

Die erste und wichtigste von diesen Veränderungen war die Losreissung des Christenthums vom Judenthum, und der, welcher dieselbe bewirkt hat, war der Apostel Paulus. Man ist freilich viel zu weit gegangen, wenn schon behauptet wurde, nicht Jesus, sondern Paulus, sei der eigentliche Stifter des Christenthums; wie vielmehr dieser selbst nichts anderes sein wollte, als das reine Werkzeug seines Herrn, so wird auch eine unbefangene Geschichtsbetrachtung zugeben müssen, dass nur der Gedanke an das in Jesus erschienene Heil, nur die Kunde von der Person, der Lehre und den Schicksalen Jesu den grossen Heidenapostel zu dem machen konnte, was er geworden ist. Ebenso gewiss ist aber auch, dass das von Jesus ausgegangene religiöse Leben nicht über den engen Kreis einer jüdischen Sekte hinausgekommen und in dieser Gebundenheit am Ende wieder erstickt sein würde, wenn nicht ein Mann, wie Paulus, sein inneres Wesen herausgekehrt,

und mit einer kühnen That des Geistes seinen principiellen Unterschied vom Judenthum zum Bewusstsein gebracht hätte. Das messianische Heil ist nicht blos für die Juden bestimmt, sondern ganz in der gleichen Weise auch für die Heiden; das Christenthum ist nicht blos Vollendung des Judenthums, sondern etwas wesentlich neues: erst im Christenthum wird der Aufgabe der Religion Genüge geleistet, die „Gerechtigkeit vor Gott“ herbeigeführt, das Judenthum dagegen verhält sich zu ihm nur, wie das Schattenbild zur Sache, wie der Gehorsam des Knaben zur Freiheit des Mannes; für den Uebertritt zum Christenthum kann daher der vorgängige Eintritt in den Mosaismus so wenig verlangt werden, dass vielmehr umgekehrt auch für die geborenen Juden durch denselben die Gültigkeit des jüdischen Religionsgesetzes als solchen aufhört — diess sind die Gedanken, von denen die ganze apostolische Thätigkeit des Paulus getragen ist, und durch die er dem Christenthum seine Selbständigkeit erobert hat. Im Dienste dieser Gedanken stehen alle die Lehren, durch welche Paulus der Begründer der christlichen Dogmatik geworden ist. Eine neue Religion konnte nur desshalb nöthig sein, weil die Menschheit durch die alte ihre Bestimmung nicht erreichen konnte; es können nur desswegen alle ohne Ausnahme auf den Glauben an Christus angewiesen sein, weil es unmöglich ist, durch Gesetzeserfüllung das göttliche Wohlgefallen zu erlangen. Warum ist diess aber unmöglich? Weil es unmöglich ist, antwortet Paulus, das Gesetz so zu erfüllen, wie es erfüllt sein will, weil alle ohne Ausnahme Sünder sind; und Sünder sind alle, weil alle mit dem „Fleische“ als einer ihr höheres Leben störenden, mit dem Geist im Streit liegenden Macht behaftet sind. Sofern endlich diese Thatsache in ihrer Allgemeinheit wieder eine Erklärung verlangt, verweist uns der Apostel auf die That des ersten Menschen, durch welche jener Widerstreit und mit ihm die Sünde in die menschliche Natur gekommen sei. Ist es aber hiernach schlechterdings unmöglich, das Wohlgefallen Gottes sich durch eigenes Thun zu erwerben, sind alle der Sünde und ihrer Strafe, dem Tode, verfallen,

so bleibt uns nur übrig, unser Heil vom Verzicht auf das eigene Thun und die eigene Gerechtigkeit, vom Glauben an Christus zu erwarten: er hat in seinem Tode den Fluch des Gesetzes gelöst, und uns von der Strafe, die es dem Uebertreter androhte, befreit, indem er sie selbst übernahm; er hat aber zugleich auch die Macht der Sünde gebrochen, indem er in seinem Leibe das Fleisch und mit ihm die Sünde abgetödtet, das Strafurtheil gegen die Sünde vollzogen hat. So ist es nun dem Menschen möglich gemacht, sich vor Gott gerechtfertigt zu wissen, sich nicht mehr als Knecht Gottes, sondern als Kind Gottes zu fühlen; an die Stelle des Gesetzes, welches von aussenher befiehlt, ist der „Geist Gottes", die innerlich wirkende Macht des religiösen Lebens, getreten; der äussere Kultus mit seinen Opfern und Cärimonien erscheint nicht blos entbehrlich, sondern der wahren Frömmigkeit geradezu hinderlich; das Evangelium und das Gesetz, der Glaube und die Beschneidung sind unvereinbar; wir bedürfen keiner Priesterschaft mehr, denn ein jeder tritt für sein Verhältniss zu Gott selbst ein, dieses Verhältniss ist ein durchaus unmittelbares und freies geworden. So geht hier zuerst die Einsicht auf, dass das Christenthum einen ganz neuen religiösen Inhalt in das Leben der Menschheit eingeführt habe, dass ihr jetzt erst der Weg zu Gott gezeigt und eröffnet sei: die christliche Gemeinde tritt als eine durchaus selbständige, auf einem eigenthümlichen Grunde beruhende Religionsgesellschaft mit dem Anspruch, die alleinseligmachende Glaubensweise zu besitzen und alle Völker in sich aufzunehmen, nicht allein der heidnischen, sondern auch der jüdischen Religion gegenüber.

Wie gewaltig diese paulinische Theologie in die Entwicklung der christlichen Kirche und ebendamit in die Geschichte unseres Geschlechts eingriff, sieht man am besten an dem heftigen Widerstand, den sie in der Christengemeinde selbst fand, an der tiefgehenden Bewegung, die sie hervorrief, an der Zeit und den Kämpfen, die es kostete, bis sich auch nur ihre Grundgedanken durchgesetzt hatten. Die Spuren dieses Widerstandes lassen sich, wie schon oben gezeigt wurde, von

den Lebzeiten des Apostels bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts, und in einzelnen Ausläufern noch viel weiter herab, deutlich verfolgen; und derselbe gieng ursprünglich nicht etwa nur von einigen wenigen aus, die sich dadurch von der Mehrzahl in der Kirche getrennt hätten, sondern er hatte in der jerusalemitischen Urgemeinde selbst seinen Hauptsitz, und an den Häuptern des Apostelkreises, an den angesehensten unter den persönlichen Schülern Jesu, seinen Rückhalt. Paulus seinerseits suchte zwar fortwährend sich mit den Palästinensern zu verständigen; er unternahm desshalb die Reise nach Jerusalem, über die er Gal. 2 berichtet, und in derselben Absicht geschah es ohne Zweifel, dass er vor seinem letzten Besuch in der jüdischen Hauptstadt die grosse Kollekte mit jenem ausserordentlichen Eifer betrieb, den wir aus 2 Kor. 8 f. kennen lernen: durch eine grossartige Liebesthat von Seiten der Heidenchristen sollten die Vorurtheile der Judenchristen gegen sie widerlegt und für die Aechtheit ihres Christenthums der thatsächliche Beweis geführt werden. Aber wenn ihm diese Absicht bei den Gegnern so wenig gelang, dass sein Liebeswerk selbst zu neuen Gehässigkeiten gemissbraucht wurde,*) so gieng auch bei ihm die Friedensliebe nicht so weit, dass er ihr die Berechtigung seines Standpunktes und die Unabhängigkeit seines Wirkens zum Opfer zu bringen vermocht hätte. Es lag mithin hier ein tiefer Gegensatz vor, der auch die Häupter der werdenden Kirche, die apostolischen Verkündiger der neuen Lehre, gegen einander in Spannung setzte. Die Folgezeit freilich konnte diess nicht mehr zugeben. In demselben Masse, wie der Streit des Judaismus und Paulinismus in der Kirche sich ausglich, verschwand auch die Erinnerung an seine Bedeutung und am Ende selbst an sein Dasein; je höher die Vorstellungen von den Aposteln stiegen, je unbedingter die Kirche ihre Lehre und ihre Einrichtungen auf die apostolische Ueberlieferung gründete, um so weniger konnte sie bezweifeln, dass die Apostel in allen Stücken durch-

*) M. s. hierüber, was S. 226 bemerkt ist.

aus einstimmig gewesen seien, und so gewöhnte man sich dann, sie alle zu einer unterschiedslosen Einheit zusammenzufassen, alle Gegensätze der Einzelnen und der Partheien über der vermeintlichen Einerleiheit der ihnen allen gleichmässig geoffenbarten Lehre zu vergessen. Derselben Gewohnheit folgen auch heute noch weit die meisten. Man redet von den Aposteln im allgemeinen, als ob man damit lauter gleichdenkende und in jeder Beziehung gleichgesinnte Männer bezeichnete, und wenn man etwa auch verschiedene Lehrbegriffe im neuen Testament unterscheidet, so macht doch selten einer von unsern Theologen so Ernst mit diesem Unterschied, wie diess in Baur's lichtvollen Vorlesungen über neutestamentliche Theologie geschehen ist: man lässt jeden neutestamentlichen Schriftsteller im Grunde dasselbe sagen, wie alle übrigen, nur mit etwas anderen Worten, an ernstliche Unterschiede dagegen, an Widersprüche und Zerwürfnisse, soll in ihrer Lehre so wenig, als in ihrem persönlichen Verhalten, gedacht werden. Eine unbefangene Geschichtsforschung wird aber diese Vorstellung weder mit den unbestreitbarsten Thatsachen noch mit der sonstigen geschichtlichen Analogie in Einklang zu bringen wissen. So tiefe Umwälzungen im Leben der Menschheit, wie die Entstehung einer neuen Weltreligion, vollziehen sich niemals ohne die härtesten Kämpfe; und diese Kämpfe werden nicht blos zwischen denen geführt, welche der neuen geschichtlichen Bildung beitreten, und denen, die ihr widerstreben; sondern auch unter den ersteren selbst wird es immer, je grösser ihre geschichtlichen Aufgaben sind, um so mehr, zu Gegensätzen kommen, die erst nach längerer Zeit ihre Ausgleichung finden, zu einer Verschiedenheit der Auffassungen und der Ansichten, aus der sich nicht ohne ernstliche Reibungen ein allgemeineres Einverständniss über Ziele und Wege herausarbeitet. Wenn selbst die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts, bei aller Uebereinstimmung in den Hauptpunkten, doch über die nähere Fassung, die Tragweite und die Consequenzen ihrer Grundsätze sich nicht zu einigen im Stande waren, wie lässt sich annehmen, dass diess im

ersten unter viel tiefer gehenden Gegensätzen ohne weiteres gelungen sein sollte? dass diejenigen, die auch als Christen noch Juden bleiben wollten, mit denen, deren Grundgedanke die Unvereinbarkeit von Christenthum und Judenthum war, friedlich Hand in Hand gehen konnten? Und der Augenschein zeigt ja auch, wie wenig diess der Fall war. Wir haben schon oben gehört, welchen Angriffen sich Paulus während seiner ganzen Wirksamkeit von judenchristlicher Seite ausgesetzt fand; wir haben uns überzeugt, dass sich diese Gegner nicht mit Unrecht auf die Gemeinde in Jerusalem und ihre Führer, die älteren Apostel, beriefen; wir haben uns von einem der letzteren selbst in der Apokalypse sagen lassen, wie tief er noch in jüdischen Erwartungen und Vorurtheilen befangen war, und wie wenig er sich in die freieren Grundsätze des paulinischen Christenthums zu finden wusste; wir haben gesehen, dass noch im zweiten Jahrhundert die Apostelgeschichte die eingreifendsten Zugeständnisse an den Judaismus nöthig findet, um seine Abneigung gegen den Heidenapostel und sein Werk zu beschwichtigen, dass noch viel weiter herab bei den Nachkommen der palästinensischen Gemeinden, den Ebjoniten, die gehässigsten Behauptungen über Paulus im Umlauf waren. Was andererseits Paulus betrifft, so sehe man nur, wie bitter er sich (2 Kor. 11, 5. 18. 12, 11) den „hohen Aposteln“ gegenüberstellt; man lese seine Erklärung Gal. 2, 6, dass er sich um die jerusalemitischen Auktoritäten nichts bekümmere; man erinnere sich seines nachdrücklichen Auftretens gegen Petrus (Gal. 2, 14), und des Unwillens, mit dem er noch lange nachher das Benehmen des Apostelfürsten kurzweg eine verwerfliche Heuchelei nennt; man vergesse nicht, dass er auch schon unmittelbar nach seiner Bekehrung (Gal. 1, 16 f.) nicht nöthig gefunden hatte, sich mit den Uraposteln, mit „Fleisch und Blut“ zu besprechen, dass er sich seine Auffassung des Christenthums und seiner Lehre ganz selbständig ausbildete, und seinen apostolischen Beruf vollkommen unabhängig von seinen Vorgängern betrieb — man beachte diese und ähnliche Erscheinungen auf beiden Seiten, und man höre endlich einmal

auf, für den apostolischen Kreis diese Einstimmigkeit, und für das älteste Christenthum diese ruhige Entwickelung ohne innere Kämpfe und Gegensätze vorauszusetzen, die gerade bei den Anfängen einer so weltumwälzenden, aus der tiefsten Gährung der Geister entsprungenen Bewegung am wenigsten möglich war. Aus dem Bedürfniss der Erbauung kann allerdings der Wunsch hervorgehen, in der apostolischen Zeit das reine, durch keinen Missklang getrübte Urbild des christlichen Lebens anzuschauen; eine geschichtliche Betrachtung dagegen wird auch für diese Zeit die allgemeinen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung geltend machen, und am Ende von der Grösse des Christenthums nichts verloren, sondern dieselbe vielmehr erst recht verstanden haben, wenn sie die Hemmungen nachweist, durch welche sich der von Christus ausgegangene Strom eines neuen geistigen Lebens Bahn brechen musste.

Dieser Kampf des freieren paulinischen Christenthums mit dem älteren judenchristlichen oder ebjonitischen Standpunkt bildet (nach Baur's folgenreicher Entdeckung) ein volles Jahrhundert hindurch den Hauptinhalt der christlichen Kirchen- und Dogmengeschichte, und die verschiedenen Wendungen desselben lassen sich nicht blos aus anderweitigen Quellen, sondern noch deutlicher und unmittelbarer in solchen Schriften nachweisen, die als Werke von Aposteln und Apostelschülern in unserer neutestamentlichen Sammlung eine Stelle gefunden haben.

In der nächsten Zeit nach dem Tode des Paulus war nun die Trennung der Partheien ohne Zweifel eine sehr schroffe. Da das Heidenchristenthum einmal da war, und da die grosse Mehrheit in der Kirche aus Heidenchristen bestand, musste man es sich freilich gefallen lassen, und wenigstens ein Theil der Judenchristen hatte schon frühe darauf verzichtet, die getauften Heiden der Beschneidung zu unterwerfen: in seinen Briefen an die Korinther und die Römer hat Paulus diesen Anspruch nicht mehr abzuwehren, und die Offenbarung des Johannes macht ihren „Nikolaiten“, den paulinischen Christen, zwar den Genuss von Götzenopferfleisch und die Uebertretung

der jüdischen Ehegesetze zum Vorwurf, von den übrigen Gesetzesvorschriften dagegen und von der Beschneidung schweigt sie nicht blos, sondern sie selbst kennt (c. 7) eine unzählbare Menge von Glaubigen aus allen Völkern, die zu dem jüdischen Grundstamm der Gottesgemeinde hinzugekommen sind. Aber es war noch längere Zeit blos ein Theil der Judenchristen, der so dachte, andere dagegen behaupteten noch zu Justin's Zeit (um 150) und später, nur durch den vollständigen Uebertritt zum Judenthum könne der Heide am messianischen Reich und seiner Seligkeit Antheil erhalten, und der Verfasser der Apostelgeschichte muss diese Ansicht sogar noch sehr verbreitet und einflussreich gefunden haben, da er sonst keinen Anlass gehabt hätte, dem Judaismus in seiner Darstellung alle die Zugeständnisse zu machen, die er ihm gemacht hat; und auch bei den milder gesinnten war jene Anerkennung des Heidenchristenthums doch nur eine bedingte. Die getauften Heiden wurden auch von ihnen nur wie jüdische Proselyten angesehen, und es wurden von denselben ähnliche Rücksichten auf die jüdischen Speise- und Ehegesetze verlangt, wie von diesen; jene vollständige Lossagung von der jüdischen Lebensweise, die ein Paulus für den Christen so natürlich fand, war auch den gemässigteren aus der judenchristlichen Parthei ein Gräuel (der Apokalyptiker z. B. weiss sich über diese „Teufelslehre" nicht stark genug auszudrücken), die paulinische Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, ohne Gesetzeswerke, blieb ihnen unverständlich, und gegen die Person des Apostels, dieses Apostaten vom väterlichen Gesetz, hegten sie ein so unüberwindliches Vorurtheil, dass noch tief in's zweite Jahrhundert hinein, und lange nachdem sein grosses Werk sich die allgemeine Anerkennung erzwungen hatte, die Angriffe gegen ihn fortgiengen. Von den schrofferen wurde er bald versteckter, als Magier Simon, bald auch offen geschmäht, die gemässigteren pflegten ihn wenigstens zu ignoriren und seine Verdienste zu verkleinern; selbst sein eigenstes Werk, die Ausbreitung des Christenthums über den heidnischen Westen, wurde von der ebjonitischen Sage auf Petrus

übertragen, und auch die herrschende kirchliche Ueberlieferung räumte dieser Partheilüge, wie wir finden werden, solche Macht über sich ein, dass dem Haupte der Palästinenser von der grossen weltgeschichtlichen That des Heidenapostels der Löwentheil zufiel.

Wie wenig es noch um das Ende des ersten Jahrhunderts zu einer Ausgleichung dieses Gegensatzes gekommen war, sieht man an zwei Stücken unserer neutestamentlichen Sammlung, welche beide um diese Zeit oder nicht lange vorher verfasst zu sein scheinen: dem Brief an die Ebräer und dem Brief des Jakobus; — an die Aechtheit des letzteren ist nämlich, was auch seine Vertheidiger sagen mögen, so wenig, als an den paulinischen Ursprung des ersteren, zu denken. Wenn der Verfasser des Ebräerbriefs seinen judenchristlichen Lesern auf's angelegentlichste beweist, dass durch Christus dem jüdischen Priesterthum, dem jüdischen Opferdienst, dem ganzen jüdischen Religionswesen ein Ende gemacht, an die Stelle des alten Bundes ein neuer getreten sei, so kann eben dieses von ihnen noch nicht anerkannt gewesen sein; wenn er ihnen an zahllosen alttestamentlichen Beispielen darthut, dass alle göttlichen Segnungen an den Glauben geknüpft seien, so muss er es mit solchen zu thun haben, die nicht den Glauben, sondern die Gesetzeserfüllung als das entscheidende für das Verhältniss des Menschen zu Gott ansahen; wenn er alle seine exegetische Kunst aufbietet, um zu zeigen, dass auch nach alttestamentlicher Lehre Christus ein ganz einziges, mit keinem andern vergleichbares, seiner Natur nach über die Engel, seiner Stellung und Bedeutung nach über die bewundertsten Helden der jüdischen Geschichte und die höchsten Würdenträger der Theokratie erhabenes Wesen sei, so kann diese Ansicht in der damaligen Zeit noch nicht allgemeiner und unbezweifelter Glaube der Kirche gewesen sein. Der Ebräerbrief beweist mit Einem Wort durch die Mühe, welche er sich giebt, um den Standpunkt des Judenchristenthums zu widerlegen, welche Macht dasselbe noch in seiner Zeit war. Noch unmittelbarer erhellt diess aus dem Brief des Jakobus für die

Kreise, welche den Ausdruck ihrer Ueberzeugungen in ihm fanden. Dieser Brief zeigt nicht blos in einzelnen Bestimmungen (wie c. 5, 12. 14) die charakteristischen Züge des Ebjonitismus, er lässt uns die Schlagwörter und Gedanken der paulinischen Theologie nicht blos in auffallender Weise vermissen, wie denn z. B. der Versöhnungstod Christi nirgends in ihm berührt, und Christus überhaupt nur wenig genannt wird; sondern er stellt sich geradezu als eine Streitschrift gegen den Paulinismus dar, und er bekämpft namentlich seine Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit einer solchen Bitterkeit und mit einer so gründlichen Verkennung ihres eigentlichen Sinnes, dass man klar sieht, wie weit die Parthei, deren Sprache wir hier hören, von einer Verständigung mit dem paulinischen Christenthum noch entfernt ist. Was für Paulus der innerste Einheitspunkt seines ganzen religiösen Lebens, die fruchtbare Wurzel alles Guten ist, das erklärt der Jakobusbrief für ein todtes Wissen, wie es auch die Teufel haben können; der Rechtfertigung durch den Glauben stellt er die Rechtfertigung durch die Werke entgegen, ohne die jener todt sei; die Beispiele, welche Paulus und der Ebräerbrief für die Rechtfertigung durch den Glauben angeführt hatten, sucht er ihnen zu entreissen und für sich zu benutzen; wer sich auf den blossen Glauben verlässt, den nennt er einen „eiteln Menschen"; statt der Gnade, von der Paulus alles allein hofft, verweist er uns (1, 22 ff. 2, 8 f. 4, 11) auf das Gesetz, welchem jener jeden Werth und jede Geltung für den Christen abgesprochen hatte. So unversöhnt stehen sich um jene Zeit die Partheien und Ansichten noch gegenüber.

Im allgemeinen scheint nun in diesem Kampfe das Judenchristenthum für den Augenblick auch in solchen Gemeinden und Ländern die Oberhand gewonnen zu haben, denen Paulus selbst das Christenthum gebracht hatte. So haben wir schon oben gesehen, wie die ephesinische Gemeinde von dem Apokalyptiker wenige Jahre nach dem Tode des Paulus wegen ihrer Abwendung von ihm und seiner Lehre belobt wird; und was uns über die kleinasiatische Kirche überliefert ist, lässt

uns bis tief in's zweite Jahrhundert herab das Uebergewicht des Judenchristenthums deutlich erkennen. Ihre grosse apostolische Auktorität ist Johannes — nicht der Evangelist, von dem man vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts noch nichts wusste, sondern der Judenapostel, der Apokalyptiker, — Paulus dagegen wird in der Ueberlieferung dieser Kirche nicht genannt; *) zu ihren angesehensten Lehrern gehört jener Papias, der uns so ächt rabbinische Aussprüche über die Herrlichkeit des Messiasreichs überliefert hat, der Judenchrist, der sich nur bei den alten Aposteln und ihren Schülern befragen, von den „fremden Lehren" (eines Paulus) nichts wissen will; aus ihrem Schosse ist gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts der Montanismus hervorgegangen, der mit seinem krankhaft überspannten Chiliasmus, mit seiner visionären Prophetie, mit seiner Verkündigung eines „neuen Gesetzes" deutlich genug auf seinen Ursprung aus dem Judenchristenthum hinweist, und der zugleich durch seine weite Verbreitung und seinen eingreifenden Einfluss für die Macht dieser Denkweise in der damaligen Zeit Zeugniss ablegt. Den Judaismus der ältesten römischen Gemeinde können wir aus dem Römerbrief, seine fortdauernde Herrschaft in derselben aus den zwei letzten Kapiteln dieses Sendschreibens und dem Philipperbrief (den unpaulinischen Ursprung dieser Stücke vorausgesetzt), besonders aber aus der Apostelgeschichte erschliessen, sofern diese ganz unverkennbar auf die römische Gemeinde berechnete Schrift, nach dem früher bemerkten, noch um's Jahr 120 zur Gewinnung der Judenchristen die bedeutendsten Zugeständnisse an ihren Standpunkt nöthig findet. Zwei Urkunden des römischen Ebjonitismus aus dem zweiten Jahrhundert besitzen wir noch in dem „Hirten" des Hermas und den pseudoclementinischen Homilieen. Noch um 175 bezeugt Hegesippus, einer von den angesehensten Männern der judenchristlichen

*) Einen bezeichnenden Beleg hiefür bietet unter anderem das Schreiben des Bischofs Polykrates von Ephesus an den römischen Bischof Viktor b. Euseb. K. G. III, 31.

Parthei, den Hauptgemeinden seiner Zeit, die er selbst bereist hatte, und namentlich auch der römischen Gemeinde, er habe darin alles so getroffen, „wie das Gesetz und die Propheten und der Herr es verlangen“, derselbe Hegesippus, welcher in einer uns erhaltenen Aeusserung die Worte des Paulus 1 Kor. 2, 9 für eine schriftwidrige und unchristliche Lüge erklärt. Auch sein Zeitgenosse Justin, der lange in Rom lebte, eine von den Säulen der kirchlichen Theologie, neigt sich zum Ebjonitismus; Paulus wird in seinen Schriften vollständig ignorirt. Der Brief des angeblichen Barnabas findet es noch um 120 bis 130, die ignatianischen Briefe finden es um 160 nothwendig, vor der Uebertragung des Judenthums in's Christenthum nachdrücklich zu warnen, die Unabhängigkeit des letzteren von dem ersteren ausführlich zu beweisen: wie kann da an eine Ueberwindung des Judaismus im apostolischen Zeitalter gedacht, sein lang andauernder nachhaltiger Einfluss verkannt werden?

Auf eine eigenthümliche Weise spricht sich dieser Einfluss des Judenchristenthums in einem Zug aus, der gerade bei der römischen Kirche eine grosse geschichtliche Wichtigkeit hat: in der tendenzmässigen Veränderung der Ueberlieferungen über die Stiftung der Gemeinden. Keine Thatsache der ältesten Kirchengeschichte ist gewisser, als die, dass die erste Verbreitung des Christenthums unter den Heiden ausschliesslich oder fast ausschliesslich das Werk des Paulus und seiner Schüler gewesen ist; von Petrus dagegen sagt er selbst uns (Gal. 2, 7), dass er seinen apostolischen Wirkungskreis vielmehr unter den Juden gesucht habe. So unläugbar diess aber auch sein mag: die judenchristliche Parthei liess sich dadurch nicht abhalten, das Verdienst der Heidenbekehrung dem wirklichen Heidenapostel zu rauben, und es auf ihren Apostel, auf Petrus, zu übertragen; und so handgreiflich diese Erdichtung auch ist: die Kirche liess sie sich gefallen, und selbst in solchen Gemeinden, deren paulinischer Ursprung ausser allem Zweifel steht, nahm man keinen Anstand, dem Paulus den Judenapostel als Mitbegründer an die Seite zu stellen. Nach-

dem man sich judenchristlicherseits vergeblich gegen die Thatsache des Heidenchristenthums gesperrt hatte, wollte man durch diese Wendung nicht blos die Ehre des grossen Erfolgs für die eigene Parthei gewinnen, sondern man wollte auch die heidenchristlichen Gemeinden durch dieselbe zu sich herüberziehen, sie dazu bringen, sich selbst als petrinische, der judenchristlichen Glaubens- und Lebensform angehörige, zu betrachten. Die Traditionen über ihre Stiftung sollten einen historischen Rechtsanspruch an ihre dogmatische Stellung, an ihre Confession (wenn dieser Ausdruck erlaubt ist) begründen. Ebendesshalb aber setzt das Gelingen jener Geschichtsverfälschung einen bedeutenden Einfluss der Parthei voraus, in deren Interesse sie lag. Und sie gelang in einer für uns fast unglaublichen Weise. Nach der Apostelgeschichte (11, 19 ff. 13 f. vgl. Gal. 2, 12) war Antiochien der erste Sitz einer heidenchristlichen Gemeinde: die spätere Ueberlieferung erklärte Petrus für den Gründer und den ersten Bischof derselben. Die Christengemeinde in Korinth war ganz unbestreitbar, wie die ältesten griechischen Gemeinden ohne Ausnahme, eine Stiftung des Paulus. Aber schon er selbst hatte eine Parthei gegen sich, die lieber nach Petrus genannt sein wollte (1 Kor. 1, 12); hundert Jahre später erzählt ein korinthischer Bischof ganz unbefangen, seine Gemeinde sei ebenso, wie die römische, von Petrus und Paulus zusammen gegründet worden. Nicht anders verhält es sich aber auch mit der angeblichen Betheiligung des Petrus an der Stiftung der römischen Kirche. Der Römerbrief und die Apostelgeschichte stellen es ganz ausser Zweifel, dass es überhaupt kein Apostel war, welcher das Christenthum zuerst nach Rom brachte, und dass damals, als Paulus dorthin kam, 62 n. Chr., weder Petrus noch sonst ein Apostel diese Stadt besucht hatte; dass er später noch hinkam, ist um so unwahrscheinlicher, da alle Angaben darüber ein ganz unhistorisches Aussehen haben, das meiste darin erweislich falsch ist, und das übrige von dem offenbar unwahren sich schwer trennen lässt. Nichtsdestoweniger treffen wir schon frühe die Behauptung, Petrus sei der erste Bischof von Rom

und der eigentliche Stifter der dortigen Christengemeinde gewesen. Wo diese Behauptung ursprünglich herstammt, und was mit derselben beabsichtigt wurde, sieht man ganz deutlich an einem Zuge, der mit der ganzen Sage tief verwachsen nicht blos ihrer verbreitetsten, sondern allen Anzeichen nach auch ihrer ältesten Form angehört. Petrus soll in der Verfolgung des Magiers Simon nach Rom gekommen sein, und nach seiner Ueberwindung die römische Gemeinde gegründet und als Bischof regiert haben. Nach dem, was sich uns früher über den ursprünglichen Sinn der Simonssage ergeben hat, heisst diess: die Erzählung von der Wirksamkeit des Petrus in Rom wurde in Umlauf gesetzt, um ihn als den wahren Apostel der Römer und des ganzen Abendlandes darzustellen, um die römische Kirche als angeblich petrinische Stiftung für das Judenchristenthum zurückzufordern, Paulus dagegen und den Paulinismus (den Irrlehrer und die Irrlehre, welche Petrus in der Person des Magiers schlug) aus ihrem wohlerworbenen Besitzstand zu verdrängen. Diess liess sich nun allerdings in dem beabsichtigten Umfang nicht durchsetzen; aber so viel wurde doch immer erreicht, dass in der römischen Ueberlieferung selbst Petrus dem Paulus nicht allein zur Seite trat, sondern auch den Vortritt vor ihm erhielt. In der Folge musste die angebliche römische Bischofswürde des Petrus den Rechtsvorwand für die unglaublichsten Ansprüche auf geistliche Weltherrschaft abgeben; für die Geschichte des nachapostolischen Zeitalters ist diese Sage hauptsächlich als ein Denkmal und ein Hebel der kirchlichen Partheibewegung von Bedeutung. Das älteste Zeugniss von ihrer Anerkennung ausserhalb der ebjonitischen Kreise enthält eine Schrift, die von einem Pauliner um 140 n. Chr. verfasst sein mag, der erste Brief Petri; unter dem Babylon nämlich, in dem dieser Brief geschrieben sein will, ist ohne Zweifel Rom zu verstehen, von dem wir aus der Apokalypse und den Sibyllinen sehen, dass es bei den Christen nicht selten mit diesem symbolischen Namen bezeichnet wurde. Um die Mitte und nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts wurde sie dann, wie es scheint, allgemein angenommen, doch

nicht ohne dass ihr die gegen Paulus gerichtete Spitze abgebrochen wurde: Judenchristenthum und Paulinismus hatten sich inzwischen verständigt, und in derselben Eintracht sollten nun auch die Häupter der beiden Partheien in Rom zusammengewirkt und die römische Kirche gemeinsam gestiftet haben.

Dass es aber mit der Zeit zu dieser Verständigung kommen musste, diess war in der ganzen Sachlage begründet. So weit auch die beiden Partheien bei vielen von den wichtigsten Fragen auseinandergehen mochten: noch mächtiger war doch das, was sie verband, das neue religiöse Leben, das sie im Glauben an den erschienenen Messias gewonnen hatten, die Eindrücke und Anschauungen, welche der Stifter des Christenthums hinterlassen hatte, die Verehrung gegen seine Person, in der alle übereinstimmten. Die Judenchristen wollten allerdings auch als Christen noch Juden bleiben: aber wie konnten sie es, wenn sie doch fortwährend den Gesandten und Sohn Gottes in dem sahen, all ihr Vertrauen und alle ihre Hoffnung auf den setzten, welchen das jüdische Volk durch seine theokratische Obrigkeit als einen Irrlehrer verworfen, als einen Gotteslästerer gekreuzigt hatte, von dem es auch in der Folge seiner ganz überwiegenden Mehrzahl nach so wenig, wie vorher, etwas hören wollte? Sie fühlten sich allerdings fortwährend durch das mosaische Gesetz gebunden, dessen treue Beobachter sie sein wollten: aber die Keime eines neuen sittlich-religiösen Lebens, die sie ihrem grossen Meister verdankten, mussten durch ihre innere Triebkraft auch sie immer mehr über jene Schranken hinausführen; und diess um so mehr, da auch der Essäismus mit seiner Sittenstrenge, seiner weitherzigen Menschenliebe, seiner Verwerfung des Opferwesens, von Anfang an Einfluss bei ihnen gewonnen hatte. Sie waren der Meinung, dass die Heiden nur durch Vermittlung des Judenthums zum messianischen Heil kommen sollten: aber nachdem die Geschichte einen anderen Weg genommen hatte, nachdem das Heidenchristenthum als Thatsache vor ihnen stand, mussten auch sie sich in diese Thatsache finden lernen; und so erfahren wir ja auch durch Paulus und durch Johannes in der Apokalypse,

dass diess noch während des apostolischen Zeitalters, wenn auch halb widerwillig und mit manchen Einschränkungen, geschehen ist. Auf der anderen Seite hatte aber auch der Paulinismus dem Judenthum nicht so vollständig abgesagt, dass jede Brücke zur Verständigung mit den Gegnern abgebrochen gewesen wäre. So entschieden auch Paulus daran festhielt, dass mit Christus das mosaische Gesetz und das ganze jüdische Religionswesen sein Ende erreicht habe: an dem göttlichen Ursprung des Gesetzes zu zweifeln, kam ihm nicht in den Sinn, die alttestamentlichen Schriften galten auch ihm für die unfehlbare Offenbarung der Gottheit, auf diese Schriften gründet auch er seinen Glauben, die jüdische Theologie bildet auch für ihn die Grundlage seiner Dogmatik. Gab man aber diess einmal zu, so war es in der That nicht leicht, der Anerkennung des Gesetzes auszuweichen, dessen Urkunde eben das alte Testament ist, und es war nicht jedem gegeben, mittelst allegorischer Auslegung und rabbinischer Dialektik aus ihm selbst zu beweisen, dass das Gesetz nur gegeben sei, um in der Folge einer durchaus neuen Religion Platz zu machen. Nicht viel anders verhielt es sich aber auch in Betreff der eigenthümlich christlichen Lehren. Was der Stifter des Christenthums gewesen sei, was er gelehrt und gewollt habe, darüber konnten eigentlich doch nur seine persönlichen Schüler Zeugniss ablegen, und für die Hauptthatsachen seiner Geschichte hatte sich auch ein Paulus auf dieses Zeugniss, auf die Ueberlieferung, berufen müssen. Mit welchem Recht konnte man dann aber die Auffassung der christlichen Lehre ablehnen, welcher die persönlichen Schüler Jesu ganz unstreitig gehuldigt hatten? und wenn ein Paulus im Vertrauen auf die ihm gewordene unmittelbare Offenbarung sich seine Theologie mit vollkommener Selbständigkeit gebildet hatte, liess sich die gleiche Unabhängigkeit auch von denen erwarten, welche sich dieses Rückhalts nicht bewusst waren? Wenn ferner Paulus den Unterschied des Christenthums vom Judenthum dahin bestimmt hatte, dass man in diesem durch des Gesetzes Werke selig werden wolle, in jenem nicht durch die

Werke, sondern durch den Glauben, so war hiemit die Frage nicht beantwortet, wie es sich denn nun mit den Werken verhalte, die auch er als Früchte des Glaubens verlangte, welche Bedeutung der christlichen Sittlichkeit und den moralischen Bestandtheilen des mosaischen Gesetzes zukomme; warf man sie aber einmal auf, so musste man fast unvermeidlich zu einer theilweisen Anerkennung des Gesetzes zurückgeführt werden: theils weil der ganze Standpunkt jener Zeit eine positive Offenbarung der sittlichen Gebote zum Bedürfniss machte, eine solche aber vor der Entstehung eines neutestamentlichen Kanons nur in den alttestamentlichen Schriften zu finden war, theils weil es sich dem gewöhnlichen Bewusstsein schwer klar machen liess, dass die Werke zur Seligkeit zwar unerlässlich seien, dass aber nur der Glaube selig mache, dass das Gesetz den Christen nichts mehr angehe, aber doch im höheren Sinn von ihm erfüllt sein wolle. Und was wir schon hier bemerken können, das gilt von der paulinischen Dogmatik überhaupt: sie war zu künstlich, zu verwickelt, von zu eigenthümlichen Anschauungen getragen, als dass sie ihrem ganzen Umfang nach durchdringen konnte, so einfach und einleuchtend auch ihr grosser Grundgedanke, die Gleichberechtigung aller Christen, die Vereinigung von Juden und Heiden in einer Weltreligion, war. Die judenchristlichen Anschauungen hatten ihr gegenüber den Vortheil der grösseren Greifbarkeit und Klarheit, der engeren Anschliessung an die bisherigen Vorstellungen der Menschen; und sie hatten es ohne Zweifel neben allem andern auch diesen Eigenschaften zu verdanken, dass sie selbst in den paulinischen Kreisen bis zu einem gewissen Grad Eingang fanden. — War aber demnach die allmähliche Annäherung und Verschmelzung der Partheien in ihrem inneren Wesen begründet, so musste sie durch ihre äusseren Verhältnisse in hohem Grade gefördert werden. Das Judenthum selbst drängte die Christen, auch die gesetzestreuen unter denselben, aus seinem Schosse hinaus; nachdem vollends die politische Existenz des jüdischen Volkes von den Römern vernichtet, der Mittelpunkt seiner Gottesverehrung zerstört,

der gesetzliche Opferdienst unmöglich geworden war, und jede Aussicht auf Wiederherstellung mehr und mehr schwand, musste das Band, welches einen Theil der Christenheit noch mit der Religion ihrer Väter verknüpfte, sich allmählich lösen, diese Religion musste als etwas thatsächlich vorübergegangenes, von Gott selbst aufgehobenes erscheinen; während andererseits auch in der heidnischen Welt der Druck und die Verfolgung, der Juden- und Heidenchristen gleich sehr ausgesetzt waren, dazu beitrug, dass sie im Kampf mit den gemeinsamen Gegnern ihrer eigenen Zusammengehörigkeit sich lebhafter bewusst wurden. So trat der Gegensatz beider Partheien nach und nach gegen das wesentlichere, was sie gemein hatten, zurück, seine Spannung liess nach, jede von beiden gab einen Theil ihrer Eigenthümlichkeit an die andere ab, und aus dem Gefühl ihrer ursprünglichen Einheit giengen jene Friedensvorschläge hervor, welche alle darauf hinauslaufen, dass die noch vorhandenen Gegensätze theils vermittelt, theils zurückgestellt, die gemeinschaftlichen Ueberzeugungen als das entscheidende hervorgehoben und ausgebildet, die streitenden Theile in der gleichmässigen Anerkennung dieses gemeinsamen vereinigt werden sollen.

Auch hiefür bietet uns, neben einigen anderweitigen Schriften, das neue Testament die Belege. Schon im Ebräerbrief und im Brief des Jakobus zeigen sich Spuren einer Annäherung der beiden Partheien, wiewohl diese Stücke ihrer Hauptabzweckung nach eher als Streitschriften derselben zu betrachten sind. So lebhaft auch der Ebräerbrief für den paulinischen Grundsatz eintritt, dass das Judenthum durch das Christenthum aufgehoben sei, so erscheint doch das Verhältniss beider hier lange nicht so schroff und ausschliessend, wie bei Paulus: das Christenthum ist weniger der Gegensatz, als die Vollendung des Judenthums, in ihm ist verwirklicht, was dieses nur andeutet und vorbildet, es hat in reiner und geistiger Weise, was dieses in sinnlicher Hülle hat, aber es bringt doch nichts schlechthin neues, nichts, was nicht auch im alten Bunde irgendwie schon vorhanden war; die Thätigkeit

Christi wird unter den alttestamentlichen Begriff des Priesterthums gestellt, die neue Religionsform, die er gebracht hat, ist ein neues Gesetz, der paulinische Gegensatz der Glaubens- und Gesetzesgerechtigkeit tritt zurück, und der seligmachende Glaube selbst ist nicht jenes paulinische unbedingte Vertrauen auf die Gnade Gottes in Christus, sondern die Ueberzeugung, an der es im Judenthum auch nicht gefehlt hat, „dass ein Gott sei, und dass er denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“ (11, 6). So bitter sich andererseits der Jakobusbrief über die paulinische Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben ausspricht, so geht doch auch er bereits über den Standpunkt des strengen Judaismus hinaus, wenn er im Christenthum mit Paulus eine neue Schöpfung, in seiner Lehre „das vollkommene Gesetz der Freiheit“ erkennt (1, 18. 25. 2, 12), und demgemäss auch nicht sowohl auf Befolgung der positiven mosaischen Satzungen, als auf Wohlthätigkeit, Menschenliebe, Sittlichkeit dringt. Noch viel bestimmter tritt aber die Absicht der Vermittlung und Friedensstiftung zwischen den Partheien in anderen neutestamentlichen Büchern hervor. In erster Reihe steht unter diesen, wie schon früher gezeigt wurde, die Apostelgeschichte. Ein Werk des gleichen Verfassers ist das Lukasevangelium, als dessen Fortsetzung jene selbst sich bezeichnet, und auch in seiner Tendenz trifft es mit ihr zusammen. Wie dort die Geschichte der Apostel, so wird hier die Geschichte Christi im Interesse des paulinischen Universalismus bearbeitet; und wie dort das palästinensische Judenchristenthum nicht direkt bekämpft, sondern mit möglichster Schonung in den Paulinismus herübergeleitet wird, so schliesst sich auch hier der Verfasser so eng als möglich an die ältere, judenchristliche Ueberlieferung an; aber er weiss die Züge, welche zu seiner eigenen Auffassung des Christenthums nicht passten, mit solchem Geschick zu beseitigen oder unschädlich zu machen, und sie durch die entgegengesetzten Elemente zu ergänzen, dass der Gesammteindruck seines Christusbildes doch von dem älteren, das uns Matthäus erhalten hat, merklich abweicht. Der galiläischen Wirksamkeit

Jesu stellt er die samaritanische, die Heilsverkündigung im heidnischen Lande, mit den ihr eigenthümlichen, dem Interesse des Paulinismus so merkwürdig entsprechenden Erzählungen und Lehrreden (9, 15—19, 27), zur Seite; den zwölf Judenaposteln treten bei ihm die Repräsentanten der Heidenmission, die siebzig Jünger, in sichtbar bevorzugter Stellung gegenüber; das Verbot, den Heiden und Samaritern zu predigen (Mt. 10, 5), wird übergangen, das harte Wort an die kananäische Frau (Mt. 15, 24 ff. Mr. 7, 27) sammt der ganzen Erzählung ausgeworfen, der Ausspruch über die ewige Dauer des Gesetzes (Luc. 16, 16 f. vgl. Matth, 5, 18) zwischen zwei entgegenstehende Aussagen eingeklemmt, und dadurch seiner ursprünglichen Bedeutung beraubt, die Parabel von dem Armen und Reichen (16, 19 ff.) so umgebildet, dass ihre ursprünglich ebjonitische Spitze (V. 25) gegen die ungläubigen Juden gekehrt wird; die Erklärungen, welche den zwölf Aposteln, und insbesondere dem Petrus, einen Vorrang vor Paulus zu sichern schienen (Matth. 16, 18. 18, 18. 19, 28), werden von Lukas (9, 21. 22, 30) theils weggelassen, theils abgeschwächt, es wird überhaupt solches, was sich gegen Paulus deuten liess, beseitigt (wie Matth. 13, 24 f.) und verändert (Matth. 7, 22 f. vgl. L. 13, 26 f,), gegentheiliges (wie L. 9, 49 f.) eingeschoben; und wenn Johannes Offb. 21, 14 nur die Namen der zwölf „Apostel des Lammes“ an den Grundsteinen des neuen Jerusalems angeschrieben sein lässt, so erhalten bei Lukas (10, 20) die Siebzig (oder ohne Bild: der Heidenapostel und seine Schüler) die ausdrückliche Versicherung, dass ihre Namen im Himmel eingeschrieben seien. Noch manche weitere Züge liessen sich beibringen, die uns zeigen, wie der angebliche Lukas seinen Lesern die Bestimmung des Christenthums für alle Menschen, die Unempfänglichkeit der Juden für das messianische Heil und den Unwerth ihrer vermeintlichen Vorzüge, die Gleichberechtigung der glaubigen Heiden mit den Juden nahezulegen, wie er seine judaistischen Glaubensgenossen ohne Verletzung ihrer Vorurtheile für seinen Standpunkt zu gewinnen sucht. Die beiden Schriften des Lukas sind mit Einem Wort

nicht blos Geschichtswerke, sondern die Geschichte dient in ihnen einer bestimmten Tendenz: sie wollen im Sinn des paulinischen Universalismus auf die kirchlichen Ueberzeugungen und Zustände einwirken, und dem judenchristlichen Theil der Christengemeinde zur Vereinigung die Hand bieten. — Die gleiche Absicht verfolgt in anderer Form der erste Brief des Petrus. An die Aechtheit dieses Schreibens ist schon desshalb nicht zu denken, weil es von deutlichen Nachklängen ächter und unächter paulinischer Briefe, des Jakobus- und des Ebräerbriefs erfüllt ist, und weil neben der praktisch-moralischen Auffassung des Christenthums, in der es sich namentlich mit dem Brief des Jakobus berührt, auch die leitenden Gedanken der paulinischen Dogmatik wenigstens theilweise sichtbar in ihm hervortreten; wenn wir vielmehr alle Anzeichen zusammennehmen, so wird es nur in eine verhältnissmässig späte Zeit, das zweite Viertheil des zweiten Jahrhunderts, gesetzt werden können. Nur um so augenfälliger ist aber der Zweck dieser Unterschiebung. Der erste der Judenapostel selbst soll denen, deren höchste Auktorität er war, eine Auffassung des Christenthums empfehlen, welche die paulinische Theorie zwar in ihren allgemeinen Grundzügen und ihrem praktischen Ergebniss festhält, das Judenthum als eine abgethane Sache behandelt, und in der christlichen Gemeinde ein neues, auf den Glauben an den Versöhnungstod Jesu gegründetes Gottesvolk sieht, welche aber doch auch den judenchristlichen Anschauungen so viele Anknüpfungspunkte bietet, und über die Streitpunkte so behutsam hinweggeht, dass man auch auf dieser Seite sich leicht mit ihr befreunden, und sich in keiner Beziehung abgestossen finden konnte. — Derselben Richtung gehört unter den ausserkanonischen Schriften der erste von den angeblichen Briefen des römischen Clemens an, jedenfalls älter als der erste Brief Petri, da er von der Anwesenheit dieses Apostels in Rom noch nichts weiss; unter den neutestamentlichen die beiden im Petrusbrief schon benützten Sendschreiben an die Epheser und Kolosser, die aber doch schwerlich vor dem zweiten Jahrzehend des zweiten Jahrhunderts, und gewiss

nicht von Paulus, verfasst sind. In den letzteren besonders tritt die Idee der christlichen Kirche mit einem Nachdruck hervor, wie in keinem andern von den neutestamentlichen Büchern; sie ist der Leib Christi, die einheitliche, allumfassende Gemeinschaft, in der Juden und Heiden vereinigt sind, seit Christus die Scheidewand zwischen ihnen weggenommen, das Gesetz mit sich an's Kreuz geheftet hat; in ihr sollen alle Gegensätze, welche die Menschen bisher trennten, durch die Einheit des christlichen Glaubens und Lebens aufgehoben sein. Die allgemeine Voraussetzung dieser Ausführungen bildet die paulinische Lehre; wie ja überhaupt von einer selbständigen und allgemeinen christlichen Kirche nicht die Rede sein konnte, so lange man sich nicht von der jüdischen Religionsgemeinde losgemacht und die Gleichberechtigung der bekehrten Heiden anerkannt hatte. Aber doch wird auch dem Judenthum das Zugeständniss gemacht, dass es im ursprünglichen Besitz der Heilsgüter gewesen sei, an denen die Heiden erst nachträglich Antheil erhalten haben (Eph. 2, 12. 3, 6); die Hauptstreitpunkte der Partheien werden nicht mehr näher erörtert, so bestimmt auch der Kolosserbrief (2, 16 ff.) ebjonitische Anforderungen zurückweist, die Frage über die Rechtfertigung wird gar nicht berührt, und statt der persönlichen Reibungen zwischen Paulus und den Judenchristen, deren Spuren den Briefen des Apostels so tief eingedrückt sind, treffen wir am Schluss des Kolosserbriefs ausdrücklich mehrere Notabilitäten der judenchristlichen Parthei, im Verein mit Paulinern, wie Lukas, als seine Gehülfen und Vertrauten. Der Standpunkt dieser Schriften ist mit Einem Wort zwar im ganzen der paulinische; aber ihr Paulinismus ist der einer späteren Zeit: die früheren Streitfragen sind schon theilweise in den Hintergrund getreten, die paulinischen Anschauungen haben ihr schärferes Gepräge verloren, und im Bewusstsein der Einigkeit in den Hauptpunkten kann man sich auch mit den bisherigen Gegnern verständigen, und sie für die Eine gemeinsame Kirche zu gewinnen hoffen.

Sollten aber diese Versuche zur Vereinigung der kirch-

lichen Partheien einen inneren Halt und einen dauernden Erfolg haben, so musste mit denselben die theologische Arbeit Hand in Hand gehen, durch welche man sich des gemeinsamen im Glauben und Leben der Kirche, der christlichen Eigenthümlichkeit in ihrem Unterschied von der jüdischen, bewusst wurde. Näher handelte es sich dabei um ein doppeltes: die Grundsätze des christlichen Verhaltens, und den unterscheidenden Inhalt des christlichen Glaubens; und so vieles auch in beiden Beziehungen im Streit lag, so fehlte es doch in keiner von beiden an den Grundlagen für eine schliessliche Verständigung. Für die praktische Auffassung des Christenthums war es allerdings von der höchsten Wichtigkeit, ob man sich mit der ältesten Christengemeinde fortwährend durch das mosaische Gesetz gebunden fand, oder mit Paulus dieses Gesetz für abgethan hielt; aber selbst über diesen tiefgehenden Gegensatz griffen die sittlichen Antriebe und Grundsätze über, welche der neuen Religionsparthei von ihrem Stifter als werthvollstes Vermächtniss vererbt waren; und je augenscheinlicher sich bald die Nothwendigkeit herausstellte, auf die Beschneidung der Heidenchristen zu verzichten, je wesentlichere Stücke der Gesetzeserfüllung auch den Judenchristen seit der Zerstörung Jerusalems unmöglich wurden, je weniger andererseits auch ein Paulus in dem Ganzen seiner sittlichen Weltanschauung mit der älteren Ansicht, und selbst mit manchen Einseitigkeiten derselben, im Widerspruch stand, um so leichter konnte sich in Betreff der sittlichen Aufgaben und Pflichten jene Uebereinstimmung im wesentlichen bilden, die uns auch wirklich aus den Ueberbleibseln des nachapostolischen Zeitalters entgegentritt. Man streitet sich wohl über den Antheil der guten Werke an der Rechtfertigung, aber über ihre unbedingte Nothwendigkeit besteht kein Zweifel; man ist längere Zeit uneinig darüber, wie viel von den positiven Geboten des Mosaismus für die Christen verbindlich sei, aber als die Hauptsache wird immer mehr der sittliche Inhalt des Gesetzes anerkannt, und schon im Brief des Jakobus sind es nicht mehr die „Gesetzeswerke" im strengen, buchstäblichen Sinn, um die es ihm zu

thun ist, sondern nur die „Werke“: das Gesetz, dessen Befolgung er fordert, ist das „vollkommene Gesetz der Freiheit“, „das königliche Gesetz“ der Nächstenliebe, und die Erfüllung dieses Gesetzes fällt der Sache nach mit der Sittenreinheit und der Menschenliebe zusammen, die Jesus in der Bergrede dem Buchstaben des Gesetzes als das höhere gegenüberstellt.*)

Und wie so der praktische Vereinigungspunkt für die Kirche in der Sittenlehre ihres Stifters gefunden wurde, so lag ihr dogmatischer Einheitspunkt in der Verehrung seiner Person. Auf den Glauben an seine Auferstehung, an sein Fortleben im Himmel, an seine messianische Wiederkunft, war die Kirche gegründet; und nachdem hiemit einmal der erste entscheidende Schritt gethan war, wetteiferten alle Partheien in der Kirche, die Vorstellung von seiner Persönlichkeit und seiner Würde in's übernatürliche zu steigern. Je grösser und ausserordentlicher das war, was man von ihm erwartete und ihm zu verdanken sich bewusst war, um so weniger konnte man ihn mit anderen Menschen, ja mit anderen Geschöpfen überhaupt, auf Eine Linie stellen; je höher das Selbstgefühl der Kirche stieg, je ausschliesslicher alles Heil an den christlichen Glauben geknüpft wurde, je unbedingter man sich in demselben mit der Gottheit geeinigt und versöhnt glaubte, um so höher musste auch die Idee von dem Stifter der Kirche steigen, in welcher dieses ihr Selbstgefühl seinen Ausdruck fand. Jede Zeit und jeder Standpunkt legte in diese Idee alles das hinein, was nöthig schien, um in Christus den Stifter der wahren Religion, den Urheber des Heils, den Mittler zwischen Gott und Welt anzuschauen; aber wie hoch er auch auf diesem Wege über das Mass des Menschlichen erhoben werden mochte: auch diejenigen, welchen für ihre Person vielleicht eine niedrigere Vorstellung genügt hätte, konnten sich doch der höheren, wenn sie ihnen entgegentrat, kaum entziehen, da sie ja doch nur zur Verherrlichung Christi und seines Werks diente.

*) Gerade die Bergrede hat Jakobus c. 2, 5. 5, 12 im Auge.

Die ältesten Vorstellungen über Christus halten sich noch ganz an alttestamentliche Analogieen: er ist der messianische Prophet, der Mensch, welcher vor allen andern mit dem göttlichen Geist ausgerüstet, mit der höchsten Vollmacht von Gott betraut war. Wie weit sich aber schon von dieser Voraussetzung aus kommen liess, zeigt uns die Apokalypse. Wenn hier Christus „der erste und der letzte" heisst, wenn von ihm gesagt ist, dass er die sieben Geister Gottes in der Hand halte, wenn er als das Wort Gottes, als der Anfang der Schöpfung bezeichnet, wenn ihm (3, 12. 19, 12) deutlich genug der Johovahname ertheilt wird, so ist damit eine so hohe Ansicht von seiner Person ausgesprochen, dass man schon hier die Dogmatik des vierten Evangeliums zu finden glauben könnte. Diess ist nun freilich nicht wirklich der Fall; so überschwänglich vielmehr jene Prädikate auch lauten, so wollen sie doch, beim Lichte betrachtet, nicht mehr ausdrücken, als die höchste Vorstellung von der Würde und Bedeutung des Messias, und sie enthalten nichts, was sich nicht ebenso oder ähnlich in der jüdischen Theologie fände, ohne dass darum an eine übermenschliche Natur gedacht würde. Christus heisst das Wort Gottes, weil dieses Wort von seinem Mund ausgeht, weil er die göttlichen Rathschlüsse verkündet und vollzieht; er ist der Anfang der Schöpfung, weil dieselbe von Anfang an auf ihn berechnet, weil sein Name (wie die Rabbinen sagen) vor der Welt geschaffen ist; er führt den Jehovahnamen, aber nicht als Bezeichnung seiner Natur, sondern als einen „neuen Namen", einen Ehrennamen, den er (c. 3, 12, gleichfalls nach rabbinischer Ueberlieferung) mit den Auserwählten und dem himmlischen Jerusalem theilt. Alle diese Prädikate sind Bezeichnungen der Macht und der Würde, nicht des Wesens, und sie werden erst dem erhöhten, nicht dem als Mensch unter Menschen wandelnden Christus beigelegt. Aber doch liegt am Tage, wie weit er auch hiemit über alle anderen Menschen hinausgehoben ist, und wie leicht sich aus solchen zuerst nur als Ehrentitel und Amtsname gemeinten Prädikaten der Glaube an eine übermenschliche Natur dessen, dem sie beigelegt

wurden, entwickeln konnte. Wurde doch in ähnlicher Weise aus dem „Sohn Gottes“, welcher zunächst nur ein Ehrenname des Messias ist, in der Folge die Erzählung von seiner übernatürlichen Erzeugung, ohne Zweifel noch im ersten Jahrhundert und auf judenchristlichem Boden, herausgesponnen; mussten doch auch die Wunder, deren Glanz bald genug die geschichtliche Gestalt Jesu verbarg, in dieser ihrer Häufung fast unvermeidlich den Schein des Uebermenschlichen auf seine Person werfen, so wenig sie auch an sich selbst über den prophetischen Typus hinausgehen; war es doch kaum möglich, unter dem, der im Himmel zur Rechten Gottes sitzen und als Weltrichter von da wiederkommen sollte, sich ein wahrhaft menschliches Wesen zu denken. Wirklich finden wir auch schon in dem Hirten des Hermas, einer judenchristlichen Schrift, welche gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst zu sein scheint, die Vorstellung, dass der Geist Gottes bei Christus nicht blos, wie bei den übrigen Propheten, einen menschlichen Geist erfüllt und beseelt, sondern sein ganzes geistiges Wesen gebildet habe, indem er in einen menschlichen Leib als Seele desselben eintrat; und später lassen die streng ebjonitischen clementinischen Homilieen Eine und dieselbe Persönlichkeit zuerst in Adam und anderen alttestamentlichen Männern erscheinen und schliesslich in Christus ihre bleibende Stätte finden. Noch stärkere Antriebe zur Steigerung der christologischen Vorstellungen lagen aber in der paulinischen Auffassung des Christenthums. Stammt das Christenthum seinem Inhalt und seiner Abzweckung nach nicht aus dem Judenthum her, so durfte auch sein Stifter, wie Paulus glaubte, seinem wahren Wesen nach nicht aus dem jüdischen Volk stammen: er mochte wohl dem Fleische nach der Sohn Davids, aber seine geistige Persönlichkeit musste höheren Ursprungs sein (Röm. 1, 3). Ist jenes eine durchaus neue, über jede Vergleichung mit dem Judenthum erhabene, in ihrer ganzen Richtung ihm entgegengesetzte Glaubensweise, so kann auch Christus nicht in Eine Reihe mit den jüdischen Propheten gestellt werden. Hat Christus eine auf die ganze Menschheit unter-

schiedslos sich erstreckende, ja noch über die Menschengeschichte hinausreichende Bedeutung (1 Kor. 15, 21 ff. Röm. 8, 21), so wird er auch nur der Mensch schlechthin, der ideale Mensch sein können. Und eben diess ist der Gesichtspunkt, unter den er von Paulus gestellt wird. Christus ist diesem Apostel der himmlische oder pneumatische Mensch, der Stammvater einer neuen Menschheit, das geistige Gegenbild Adams (1 Kor. 15, 45 ff. Röm. 1, 3. 5, 12 ff.), und an mehr als Einer Stelle deutet er unverkennbar an, dass er diesen himmlischen Menschen auch als einen vom Himmel herabgekommenen, nicht erst bei seiner Geburt entstandenen, betrachte (Gal. 4, 4. Röm. 8, 3. 1 Kor. 15, 47. 2 Kor. 8, 9). Die Vorstellung dagegen, dass er auch schon in der vorchristlichen Zeit als Organ der göttlichen Offenbarung gewirkt habe, und als solches bereits bei der Weltschöpfung thätig gewesen sei, lässt sich durch 1 Kor. 10, 4. 9. 8, 6 nicht mit Sicherheit als paulinisch erweisen, wenn auch der Verfasser in der ersten von diesen Stellen durch die allegorische Deutung der altjüdischen Geschichte, in der zweiten durch die rednerische Parallele zwischen Gott und Christus zu Ausdrücken fortgerissen wird, die strenggenommen jenen Sinn geben würden. Erst im Ebräerbrief, und dann in den Briefen an die Philipper und Kolosser, wird es mit Bestimmtheit ausgesprochen, dass Christus das vollkommene Ebenbild Gottes und das höchste aller Wesen ausser Gott sei, dass er hoch über den Engeln stehe, und dass Gott die sichtbare und die unsichtbare Welt durch ihn geschaffen habe und erhalte. Was Philo von Alexandria (zur Zeit Christi) von dem Logos, als dem Träger aller göttlichen Kräfte und dem Vermittler aller Offenbarungen, ausgesagt hatte, das wird jetzt auf den Stifter des Christenthums übertragen. Aber der Name des Logos wird ihm auch jetzt noch nicht beigelegt, das Dogma ist überhaupt noch nicht so fertig und abgeschlossen, wie wir es später, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, finden. Noch weniger aber ist es in den ersten Jahrzehenden dieses Jahrhunderts schon allgemein anerkannt; und es ist nicht blos der judaisirende Theil der Christengemeinde, welcher

ihm fremd blieb, sondern auch in der paulinischen Schule scheint es nur allmählich durchgedrungen zu sein. Bei Lukas wenigstens und im ersten Petrusbrief kommt diese höhere Christologie nirgends zum Vorschein; wogegen andere Schriften verwandter Richtung, die angeblichen Briefe des Barnabas und des römischen Clemens, sie voraussetzen, ohne sie doch in bestimmterer Fassung vorzutragen. Es erscheint so in der christlichen Kirche, nachdem seit dem Tode ihres Stifters bereits ein Jahrhundert verflossen war, alles noch sehr unfertig: die Theile derselben sind zwar in gegenseitiger Annäherung begriffen, aber sie haben sich noch nicht wirklich zu Einem gleichartigen Ganzen verschmolzen, und ebenso ist das Dogma, welches den Mittelpunkt der kirchlichen Theologie bilden sollte, weder an sich selbst so entwickelt, noch so allgemein anerkannt, dass es dieser Aufgabe schon wirklich genügte.

Den entscheidenden Anstoss zur weiteren Entwickelung gab das Auftreten jener Partheien, welche unter dem Namen der Gnostiker zusammengefasst werden.*) Die tiefgehende Umwälzung, von der sich die Kirche durch diese Neuerer bedroht sah, führte die überwiegende Mehrheit in derselben weit schneller, als alle theologischen Verhandlungen es vermocht hätten, zur Einigung. Einestheils wurden die Anhänger des paulinischen Christenthums dadurch veranlasst, von der radikalen Auffassung ihres eigenen Standpunkts, die ihnen in der Gnosis, unter ausdrücklicher Berufung auf den grossen Heidenapostel, entgegentrat, sich im Namen desselben loszusagen, sich mit den bisherigen Gegnern auf den gemeinsamen Grund der kirchlichen Ueberlieferung zu stellen, welche sich allenthalben übereinstimmend von der Gesammtheit der Apostel durch Vermittlung der Bischöfe fortgepflanzt haben sollte. Solche Absagebriefe des Paulinismus an die Gnosis, mitten aus der Zeit des Kampfes heraus, sind die Schreiben an Ti-

*) Eine eingehendere Auseinandersetzung über die Gnostiker und ihren geschichtlichen Einfluss findet sich in der Abhandlung über die Tübinger Schule.

motheus und Titus, welche als paulinisch in unserer Sammlung Aufnahme gefunden haben, und die dem berühmten antiochenischen Bischof Ignatius unterschobenen Sendschreiben. Anderntheils war aber auch für die judenchristliche Parthei die Gefahr, welche ihr von der Gnosis her drohte, viel zu dringend, und der Eindruck, den diese kühne Speculation mit ihrer schneidenden Polemik gegen das Judenthum gemacht hatte, viel zu nachhaltig, als dass man sich nicht auch auf dieser Seite hätte aufgefordert fühlen sollen, den Frieden mit den gemässigten Paulinern zu suchen, und von dem Theil der eigenen Partheigenossen, welcher die Nothwendigkeit einer solchen Verständigung nicht einsehen wollte, sich zurückzuziehen. Ein Theil der Judenchristen war allerdings auch jetzt noch unverbesserlich genug, um von dem Auftreten der Gnosis nur zu desto leidenschaftlicheren Ausfällen gegen den Apostel Anlass zu nehmen, den man für alles von jener gestiftete Unheil verantwortlich machte: in den clementinischen Homilieen vertritt der Magier Simon zugleich Paulus und Marcion, den ächten und den extremen Paulinismus. Aber alle besonneneren mussten begreifen, dass ihre Parthei entfernt nicht die Kraft habe, um den Kampf mit der Gnosis und dem älteren Paulinismus zugleich aufzunehmen, dass die Zeit des Anspruchs auf Alleinherrschaft in der Kirche für sie abgelaufen sei, dass die grosse Mehrzahl in derselben von dem judaistischen Extrem so wenig, wie von dem gnostischen, etwas hören wolle, und dass es für alle, die nicht mit den Gnostikern gehen wollten, ein Gebot der Selbsterhaltung sei, über die bisherigen Partheigegensätze weg sich die Hand zu reichen. In diesem Sinn unterscheidet z. B. der zweite Petrusbrief (3, 15 f.) zwischen der eigenen Lehre des Paulus, welche der petrinisch denkende Verfasser durch den Mund seines Apostels ausdrücklich gutheisst, und den verderblichen Sätzen, die fälschlicherweise aus derselben abgeleitet werden. Wie auf paulinischer Seite die Gnostiker, welche die geschichtliche Entwicklung der Kirche überstürzen wollten, so wurden jetzt auch auf der andern diejenigen, welche hinter ihr zurückblieben, als Häretiker, d. h. als Sektirer, aus-

geschieden: die Fäden, welche die Kirche mit ihrer judenchristlichen Vergangenheit verknüpften, sollten nicht abgerissen, aber sie sollte auch nicht bei dieser Vergangenheit festgehalten werden; die äussersten Partheien nach rechts und links wurden beseitigt, und auf dem freien Raume zwischen ihnen traten die Mittelpartheien zur gemeinsamen Errichtung der allgemeinen oder „katholischen“ Kirche zusammen.

Das kirchliche Institut, durch welches diese Einigung ermöglicht und der katholischen Kirche ein fester Bestand gegeben wurde, war der Episkopat, wie er sich jetzt aus der älteren presbyterialen Gemeindeverfassung herausbildet; die dogmatische Grundlage des neuen Gebäudes lag in der Christologie, welche gleichzeitig durch ihre Verbindung mit der philonischen Logoslehre und die aus dieser Verbindung sich ergebende Umbildung der letzteren für längere Zeit zum Abschluss kam.*) Von dem Episkopat nun hat keine andere Schrift des zweiten Jahrhunderts eine so hohe Idee aufgestellt, und diese Idee so nachdrücklich und erfolgreich — gerade im Gegensatz gegen die gnostische Häresie und im Zusammenhang mit der Ueberzeugung von der Selbständigkeit des Christenthums und der höheren Natur seines Stifters — geltend gemacht, als die ignatianischen Briefe; den Höhepunkt der theologischen Entwicklung in den Zeiten der gnostischen Bewegung bezeichnet das johanneische Evangelium.

Auch dieses wunderbare Werk ist erst durch die neuste Kritik dem geschichtlichen Verständniss zugänglich gemacht worden. Bis dahin war es demselben aus dem gleichen Grunde verschlossen gewesen, aus dem es diess für die Mehrzahl heute noch ist: weil man sich nicht zu seiner freien wissenschaftlichen Betrachtung zu entschliessen, den Standpunkt des Evangelisten von dem eigenen nicht zu unterscheiden, das Werk desselben nicht in seiner individuellen Eigenthümlichkeit aufzufassen, aus dem Geist und den Zuständen seiner Zeit zu

*) Auch über diese Punkte, und über den Zusammenhang beider, giebt die Abhandlung über die Tübinger Schule einiges weitere.

erklären wusste. Das johanneische Evangelium war lange Zeit das Lieblingsevangelium der modernen Theologie. Die Gestalt Christi, wie sie Johannes uns zeichnet, diese so hohe und reine und dabei doch so weiche und fast weibliche Gestalt, diese lautere, durch keinen Missklang gestörte Harmonie, diese vom Kampf des Lebens und von der Noth des Leidens nur äusserlich umwogte, innerlich aber in ungetrübter Vollendung und Seligkeit, in unbedingter Freiheit von aller irdischen Beschränkung verharrende Persönlichkeit, dieses ideale Bild des Erlösers musste die gefühlige Frömmigkeit und das gebildete Bewusstsein unserer Tage viel zu tief ansprechen, es war namentlich Schleiermachers urbildlichem Christus viel zu wahlverwandt, als dass man für eine unbefangene Auffassung und eine unpartheiische Würdigung der Schrift, der wir es verdanken, noch ein Auge gehabt hätte. Diess hat sich nun freilich geändert, seit Strauss sein Leben Jesu geschrieben, seit Baur in einer der glänzendsten kritischen Leistungen den johanneischen Zauber gelöst, das Wort dieses Räthsels gefunden hat. Es ist jetzt nachgewiesen, und trotz aller der Einreden, die natürlich nie ganz verstummen werden, zum gesicherten wissenschaftlichen Ergebniss erhoben, dass die Aechtheit des vierten Evangeliums jeder zuverlässigen traditionellen Grundlage entbehrt, dass sich die Spuren seines Daseins mit einiger Sicherheit nicht über 170—180 n. Chr. hinauf verfolgen lassen, dass Schriftsteller, bei denen wir es, wenn es ihnen schon bekannt war, mit Vorliebe benützt zu finden erwarten müssten, es noch nicht kennen, dass die älteste Ueberlieferung über den Apostel Johannes ohne allen Vergleich mehr für den johanneischen Ursprung der Apokalypse, als für den des Evangeliums spricht, das doch mit jener unmöglich den gleichen Verfasser haben kann; dass ferner die Darstellung dieses Evangeliums bei wichtigen Punkten nicht allein der gesammten älteren Tradition, den einstimmigen Angaben der drei andern Evangelien widerspricht, sondern auch die geschichtliche Wahrscheinlichkeit ganz entschieden gegen sich hat; dass es keine Schwierigkeit der synoptischen

Wundererzählungen giebt, von welcher die johanneischen nicht in verstärktem Masse gedrückt würden; dass nicht blos die Reden, welche der vierte Evangelist Jesus in den Mund legt, offenbar sein eigenes Werk sind, dem geschichtlichen Charakter Jesu dagegen und der ihm durch die geschichtlichen Verhältnisse vorgezeichneten Aufgabe, ja überhaupt der Natur eines wirklichen menschlichen Selbstbewusstseins widerstreiten, sondern dass auch das ganze Evangelium eine freie, von Einer dogmatischen Grundidee getragene Schöpfung ist; dass sein theologischer Gesichtskreis weit über die Entwickelungsstufe des ersten Jahrhunderts hinausliegt, dass es die Gnosis, den Montanismus, die Passahfrage unverkennbar berücksichtigt, und dadurch, wie durch seinen ganzen Standpunkt, auf die Mitte des zweiten Jahrhunderts als seine Abfassungszeit hinweist. Je vollständiger aber hiemit die bisherige Vorstellung von diesem Evangelium widerlegt, und je genauer sein geschichtlicher Ort bestimmt wird, um so höher steigt auch die Bedeutung, welche ihm für die Geschichte der werdenden Kirche, für den Abschluss ihrer ersten Bildungsperiode und die Vorbereitung ihrer weiteren Entwicklung zukommt. Das vierte Evangelium hat die Christologie nicht blos dogmatisch so weit vollendet, als diess überhaupt von der Logoslehre aus möglich war, sondern es hat auch das Ganze der evangelischen Geschichte aus diesem Gesichtspunkt mit künstlerischem Sinn umgeschaffen; es hat die praktische und die theoretische Seite der Religion, die Forderung der Liebe und die der Erkenntniss, in dem Gedanken vereinigt, dass der tiefste Mittelpunkt derselben in der inneren, durch den fleischgewordenen Logos vermittelten Einheit aller Glaubigen mit Gott liege; und während es in der Innerlichkeit dieser geistigen Gottesverehrung das Judenthum als eine äusserliche und beschränkte, den Christen gar nicht mehr berührende Glaubensweise behandelt, während es auch zu hierarchischen Einrichtungen innerhalb der christlichen Kirche nirgends einen Zug zeigt, und die Ansprüche auf einen Primat des Petrus und der römischen Petruskirche in verhüllten, aber für jene Zeit sehr verständ-

lichen Andeutungen abweist, ist es andererseits weitherzig und masshaltend genug, um allen Aeusserungen des christlichen Geistes ihre relative Berechtigung zuzugestehen, von der Gnosis und dem Montanismus sich anzueignen, was ohne Gefährdung seines Standpunkts sich aneignen liess, und so diese wichtigen Zeiterscheinungen aus dem Häretischen in's Kirchliche zurückzubilden. Ein urkundlicher Bericht über die Stiftung der christlichen Kirche ist dieses Evangelium allerdings nicht; aber es ist die reifste Frucht der Arbeiten und der Kämpfe von mehr als einem Jahrhundert, ein leuchtendes Denkmal, welches die Kirche an der Grenzscheide zweier Zeiten sich selbst und ihrem Stifter gesetzt hat. Die Geschichte des Urchristenthums ist zu Ende, die des Katholicismus beginnt.

Ehe wir aber von unserem Gegenstand Abschied nehmen, möge noch Ein Punkt berührt werden. Es ist eine ganz allgemeine Voraussetzung, dass das wahre Christenthum mit dem Urchristenthum, die christliche Lehre mit der neutestamentlichen zusammenfalle: wer ein Christ sein wolle, der müsse glauben, was im neuen Testament steht, wer diess nicht glaubt, oder ein anderes glaubt, der sei kein Christ. Am strengsten und entschiedensten hat der Protestantismus diese Forderung ausgesprochen; aber auch der Katholicismus hat nie eine wirkliche Veränderung, sondern immer nur eine Erweiterung und Vermehrung des apostolischen Lehrbegriffs durch die Kirche zugestanden, und auch dieses Zugeständniss durch seine Lehre von der Tradition im Grunde wieder zurückgenommen. Es hat sich sogar keiner von beiden bei dieser Behauptung auf die neutestamentlichen Schriften beschränkt; sondern die katholische Kirche hat denselben ausser den alttestamentlichen auch noch die sämmtlichen kirchlichen Lehrbestimmungen, die protestantische wenigstens die ersteren als Glaubensnorm beigefügt. Wollen wir aber auch von dieser Erweiterung absehen und uns nur an das neue Testament halten, so muss doch aus unserer ganzen bisherigen Darstellung hervorgehen, wie es mit jener Forderung und Voraussetzung bestellt ist. Beide sind nur möglich, so lange man in den neutestamentlichen Schriften

die wortgetreue Offenbarung des göttlichen Geistes, in dem neutestamentlichen Lehrbegriff ein durchaus einstimmiges, widerspruchsfreies Ganzes zu haben glaubt. Hat man diese Schriften als menschliches Werk und geschichtliches Erzeugniss zu begreifen begonnen, hat man sich von der tiefgehenden Verschiedenheit der neutestamentlichen Lehrbegriffe, von den scharfen Gegensätzen in der apostolischen Kirche überzeugt, so hört jede Möglichkeit auf, die neutestamentliche Lehre zum Gesetz für den christlichen Glauben zu machen. Es giebt ja nicht blos einerlei Lehre im neuen Testament, sondern verschiedene Lehrweisen, die sich mehr oder weniger ausschliessen, nicht blos Ein Urchristenthum, sondern eine ganze Reihe altchristlicher Entwicklungsformen, die sich alle hier abgelagert haben. Man kann nicht der synoptischen und der johanneischen Christologie zugleich folgen, die Grundsätze des Paulus und die des Jakobus zugleich gutheissen, auf den Standpunkt der Apokalypse und den des vierten Evangeliums sich zugleich stellen; man kann nicht mit dem Heidenapostel überzeugt sein, dass es unmöglich sei, als Christ zugleich Jude zu sein, und mit den Judenaposteln eben diess sein wollen. Aber nicht blos die Vereinigung der widersprechenden neutestamentlichen Lehrbegriffe ist unmöglich, sondern auch von jedem einzelnen derselben und von den Punkten, in denen sie sich nicht widersprechen, kann nur die Befangenheit sich verbergen, dass unsere Zeit sich dieselben nicht mehr in ihrem ursprünglichen Sinn aneignen kann, und dass nicht einmal die katholische und protestantische Orthodoxie sie in diesem Sinn festhält. Der jüdische Monotheismus bildet freilich die gemeinsame Grundlage, wie des ältesten, so auch des heutigen Christenthums; aber ist es seit Kopernikus noch möglich, sich die Gottheit an einem bestimmten Ort im Himmel wohnend vorzustellen, wie diess die christliche Kirche von Anfang an ganz unstreitig gethan hat? Und doch steht und fällt mit dieser Vorstellung nicht blos die Möglichkeit, dass Christus sich in seinem Leibe zu Gott in den Himmel erhoben habe und von da wiederkehren werde, und ebendamit auch die Möglichkeit

seiner Auferstehung, so wie sich diese das N. T. denkt: sondern es entsteht überhaupt die Frage, ob die Menschheit dieser Gegenstand einer so ganz einzigen und ausserordentlichen göttlichen Fürsorge sein konnte, ob der Sohn Gottes vom Himmel auf die Erde herabkommen konnte, um als Mensch zu leben und zu leiden, wenn diese Erde nur ein Tropfen in dem unermesslichen Weltenmeer, nur einer unter den zahllosen Weltkörpern ist, von denen sich unmöglich annehmen lässt, dass auf keinem derselben vernünftige Wesen in's Dasein getreten seien. Was sodann diesen Sohn Gottes selbst betrifft, so finden sich über ihn in den neutestamentlichen Schriften, wie wir gesehen haben, verschiedene Ansichten, welche sich aber doch alle auf zwei Hauptklassen zurückführen, sofern die einen einen Menschen, die andern ein übermenschliches Wesen in ihm sehen. Aber weder mit der einen noch mit der andern von diesen Annahmen stimmen die heutigen Vorstellungen über Christus überein, und zwar die kirchlich orthodoxen so wenig, wie die der modernen Aufklärung. Die kirchliche Dogmatik lässt in Christus die zweite Person der Dreieinigkeit, welche vollkommen gleichen Wesens mit dem Vater sein soll, mit einem vollständigen, aus einem Leib und einer vernünftigen Seele bestehenden Menschen sich vereinigen; unter den neutestamentlichen Schriften weiss selbst das vierte Evangelium, wiewohl es von dem Uebermenschlichen in Christus unter allen den höchsten Begriff hat, nichts von der Wesensgleichheit des Sohns mit dem Vater, von der die Kirche überhaupt dreihundert Jahre lang nichts gewusst hat; sondern „Gott“ heisst der Logos nur in demselben Sinn, in dem ihn auch Philo den „zweiten Gott“, d. h. den Untergott nennt, dabei wird aber ausdrücklich erklärt, der Vater sei grösser als er, er könne nichts von sich selbst thun u. dgl.; was andererseits die Menschwerdung betrifft, so denkt weder der vierte Evangelist noch sonst einer von denjenigen neutestamentlichen Schriftstellern, die Christus überhaupt eine übermenschliche Natur beilegen, bei derselben an mehr, als an die Annahme eines menschlichen Leibes: was wir vor allem andern

zur wahren Menschennatur rechnen würden, die menschliche Seele, fehlt hier. Halten wir uns umgekehrt an die drei ersten Evangelien, so erscheint Christus hier freilich vollkommen als Mensch, aber zu dem Gottmenschen der kirchlichen Dogmatik fehlt ihm gerade die Hauptsache, der mit dem Menschen verbundene Gott; während doch zugleich das, was dessen Stelle hier vertritt, die Begabung mit übernatürlichen Kräften, die wunderbare Ausrüstung mit dem prophetischen Geiste, auch diesen synoptischen Christus von dem geschichtlichen, um den es der Wissenschaft unserer Tage zu thun ist, sehr bestimmt unterscheidet. Auch Schleiermachers „urbildlicher" Christus fällt mit dem Messiaspropheten des alten Judenchristenthums so wenig, als mit dem Logos des Johannes oder dem himmlischen Menschen des Paulus, zusammen. Wenn das Christenthum daran geknüpft wäre, dass man von Christus dieselbe Vorstellung habe, wie die neutestamentlichen Schriftsteller, so gäbe es schon längst keinen Christen und kein Christenthum mehr.

Das gleiche gilt aber noch von vielen und tiefeingreifenden Bestimmungen der christlichen Glaubenslehre. So wird z. B. die Menschwerdung Gottes von der kirchlichen Dogmatik mit der Nothwendigkeit einer Erlösung von der Sünde begründet, welche sich von den Stammeltern unseres Geschlechts auf alle ihre Nachkommen fortgeerbt habe, und welche so gross sein soll, dass der Mensch von Natur schlechterdings nichts gutes denken, wollen oder thun könne. Unter den neutestamentlichen Schriftstellern ist Paulus der einzige, welcher die Allgemeinheit der Sünde von der That Adams herleitet; aber auch er behauptet entfernt nicht, wie Augustin und unsere Reformatoren, dass alle Thaten und Willensregungen des Unwiedergeborenen sündhaft seien, er sagt vielmehr ausdrücklich das Gegentheil (Röm. 2, 14. 7, 22); wenn er nichtsdestoweniger überzeugt ist, niemand könne sich selbst durch sein Thun die Seligkeit verdienen, so gründet sich diess darauf, dass hiefür seiner Ansicht nach eine vollkommene Sündlosigkeit, eine mangellose Gesetzeserfüllung nöthig wäre (Gal. 3, 10. 5, 3).

Die kirchliche Lehre von der Erbsünde ist mithin selbst bei Paulus weder in ihrer katholischen noch in ihrer protestantischen Fassung zu finden; Paulus steht aber überdiess mit seiner Theorie unter den neutestamentlichen Schriftstellern (abgesehen von einigen pseudopaulinischen Briefen) ganz allein; die übrigen sagen wohl, was auch Römer und Griechen oft genug sagen, dass kein Mensch fehlerfrei sei, und dass alle der Besserung, der Wiedergeburt, bedürfen, aber sie sagen nicht, dass die That der Stammeltern daran schuld sei, und dass es unmöglich sei, durch die eigene sittliche Arbeit das Wohlgefallen Gottes zu erwerben. — Einstimmiger sind die neutestamentlichen Schriften in einer Vorstellung, die im Grunde nur der gröbere, mythische Ausdruck für die Ueberzeugung von der Macht des Bösen ist, in dem Glauben an böse Geister. Schon in dem späteren Judenthum hatte dieser Glaube, ursprünglich aus der persischen Religion stammend, in solchem Mass um sich gegriffen, dass man alle möglichen Uebel und Krankheiten von dem Einfluss der Dämonen, selbst von wirklicher Besessenheit, alles Böse in der Welt von der Eingebung des Teufels herleitete. Der gleiche Glaube gieng in voller Stärke in's Christenthum über, und es giebt kaum einen andern Glaubensartikel, über den unsere neutestamentlichen Schriften so einig wären, wie über diesen. Schon Jesus selbst sollte von Anfang an mit dem Teufel zu kämpfen gehabt haben, Teufelaustreibungen sollten einen hervorragenden Theil seiner Wunderthätigkeit gebildet, der Teufel sollte in der Person des Judas Ischarioth seinen Tod herbeigeführt, seine ganze Wirksamkeit sollte die Ueberwindung des Teufels zum Zweck gehabt haben; und ebenso soll auch jeder Christ und die ganze christliche Kirche unablässig gegen den Teufel zu Felde liegen: was ihnen schlimmes widerfährt, was sich in ihrer Mitte gottfeindliches zeigt, ist ein Werk des Teufels, die heidnische Welt ist sein Reich, und die Götter der Heiden sind (nach 1 Kor. 10, 20) Dämonen. Einzelne Schriften besonders, wie die Apokalypse, der Epheser- und Kolosserbrief, der erste Brief Petri, das Evangelium und die Briefe des

Johannes, lieben es, das Geschäft Christi und das Leben des Christen unter diesen Gesichtspunkt zu stellen; aber an sich selbst ist er keinem einzigen von den neutestamentlichen Schriftstellern fremd, und Schleiermachers Ausrede, dass sie diese Vorstellung mit ihrem religiösen Glauben in keine Verbindung gesetzt haben, und ihr keine dogmatische Bedeutung beilegen, ist das grundloseste und geschichtswidrigste, was man sich denken kann. Gerade dieser Glaube gereicht aber freilich unserer Zeit wie kein anderer zum Anstoss; er mag wohl in den untersten Volksschichten noch fortspuken, es mögen auch von denen, die an sich darüber hinaus sein sollten, noch manche ihre Phantasie damit aufregen oder ihn um der Auktorität willen in ihrer dogmatischen Vorrathskammer dulden, aber für ihr religiöses Leben selbst hat er auch bei solchen nicht die geringste Bedeutung mehr, und wer sich in der Theologie gegen die heutige Bildung nicht gänzlich abgesperrt hat, der ist über ihn längst mit sich im reinen. Wir sehen auch hier wieder, wie weit der Abstand zwischen unserer und der altchristlichen Denkweise ist, und wie Glaubensvorstellungen, denen man ehemals das höchste Gewicht beilegte, uns nicht blos entbehrlich, sondern schlechthin unmöglich geworden sind.

Ein anderes Beispiel dieser Art ist uns schon früher in dem Glauben an die Wiederkunft Christi vorgekommen. Wir haben gesehen, dass dieser Glaube für die Christenheit ein volles Jahrhundert lang im Mittelpunkt ihres religiösen Bewusstseins stand, und dass es nicht allein das sichtbare Kommen des Herrn, sondern ebensosehr auch die unmittelbare Nähe dieses Ereignisses war, was für sie die grösste Bedeutung hatte. Für uns umgekehrt hat sich nicht blos diese Annahme als Irrthum erwiesen, sondern die ganze Erwartung einer persönlichen und sichtbaren Wiederkunft Christi ist aus unserem Vorstellungskreis gänzlich verschwunden. An ihre Stelle ist für unsere Zeit der Unsterblichkeitsglaube getreten: so wenig man vor achtzehnhundert Jahren den für einen Christen gehalten haben würde, der an der Wiederkunft des Messias gezweifelt hätte, so wenig pflegt man heutzutage den

dafür zu halten, der an der Unsterblichkeit zweifelt, und nicht wenigen ist fast ihr ganzes Christenthum in diesen Einen Artikel zusammengeschrumpft. Nur darf man darum nicht meinen, dass diess auch der Standpunkt der ersten Christen, der Standpunkt des neuen Testaments sei. Die neutestamentlichen Schriftsteller lehren wohl einstimmig die Auferstehung der Todten; aber die Auferstehung ist etwas anderes, als die Unsterblichkeit. Bei der letzteren handelt es sich um die Fortdauer der geistigen Persönlichkeit, von der man voraussetzt, dass sie ihrer Natur nach dem Untergang nicht unterworfen sei, und ob man sich diese mit einer dereinstigen Wiederherstellung, oder auch mit einer theilweisen Fortdauer des leiblichen Organs verknüpft denkt, ist für den Unsterblichkeitsglauben als solchen von keiner Erheblichkeit; nicht wenige werden vielmehr mit Kant fragen: „wem ist wohl sein Körper so lieb, dass er ihn gerne in Ewigkeit mit sich schleppen möchte, wenn er seiner entübrigt sein kann?“ Bei der Auferstehung umgekehrt handelt es sich um die Wiederherstellung und Wiederbelebung des **Leibes**, und diese kann selbstverständlich nur von einem wunderbaren Einschreiten der göttlichen Allmacht erwartet werden. Erst durch die Auferstehung des Leibes sollte auch die Seele in ein Leben, welches den Namen des Lebens verdient, zurückgerufen, erst durch sie sollten die Frommen in die ewige Seligkeit eingeführt werden; vor diesem Zeitpunkt werden sie in dem Scheol, der unterirdischen Behausung der Abgeschiedenen, aufbewahrt, von der man zwar annahm, dass sie in zwei Abtheilungen, die eine für die Frommen, die andere für die Gottlosen, getheilt sei, die aber doch im allgemeinen als eine Stätte des Todes, als Reich der Schatten, gedacht wurde. Diess ist die ganz allgemeine Lehre des neuen Testaments, wenn sich auch im weiteren hier, wie in der jüdischen Theologie, der Widerspruch findet, den nur der Apokalyptiker durch die Annahme einer doppelten Auferstehung in seiner Art gelöst hat, dass zwar in der Regel die Auferstehung als ein Vorrecht der Frommen, eine „Auferstehung der Gerechten“ beschrieben wird, dass

man aber zugleich auch ein allgemeines Gericht und desshalb eine Auferstehung aller Gestorbenen annimmt. Auch das Paradies, in welches der arme Lazarus und der bussfertige Schächer gleich nach ihrem Tode kommen (Luc. 16, 22. 23, 43), ist nicht das „obere" oder himmlische, sondern das „untere" Paradies, der Wohnort der Frommen in der Unterwelt. Nur in einigen wenigen Stellen (Philipp. 1, 21 ff., Apg. 7, 59, vielleicht auch Ebr. 12, 23) ist von einem unmittelbaren Uebergang der Gestorbenen in den Himmel die Rede; diese stehen aber theils sehr vereinzelt, theils beziehen sie sich, wie es scheint, durchaus auf christliche Märtyrer, denen auch die Kirchenväter des zweiten und dritten Jahrhunderts das Vorrecht beilegen, dass sie allein schon vor der Auferstehung in den Himmel kommen sollen. Im übrigen aber wissen sich die neutestamentlichen Schriftsteller, und wussten sich die älteren Christen überhaupt, ein geistiges Fortleben nach dem Tode so wenig zu denken, dass Paulus z. B. (1 Kor. 15, 12 ff. 32) geradezu erklärt, wenn die Todten nicht auferstehen, wäre der ganze Christenglaube eitel und grundlos und alle Hoffnung der Christen wäre auf dieses Leben beschränkt: „wenn die Todten nicht auferstehen, lasset uns essen und trinken, denn morgen sind wir todt". Als in der Folge die Gnostiker die Unsterblichkeit der Seele zwar zugaben, aber die Auferstehung des Leibes bestritten, waren die angesehensten Kirchenlehrer, ein Justin und Irenäus, noch einstimmig der Meinung: wer die Auferstehung läugne und die Seelen gleich nach dem Tode in den Himmel kommen lasse, den dürfe man so wenig für einen rechten Christen halten, als die Sadducäer für rechte Juden. Die ganze Vorstellung von dem Zustand nach dem Tode ist ursprünglich aus dem jüdisch-pharisäischen Dogma in das christliche herübergekommen; erst seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts gewann neben jenem die platonische Lehre von einer natürlichen Unsterblichkeit und einem geistigen Fortleben Eingang, und erst in der neueren Zeit ist es bei der Mehrzahl der Gebildeten durch die letztere verdrängt worden. Der christlichen Urzeit lag diese noch ferne: was

heutzutage für die meisten ein unerlässlicher Bestandtheil ihres Christenthums ist, galt ihr für ein Merkmal der verhasstesten Ketzerei*).

Wer noch weitere Belege sucht, findet sie leicht in Baur's neutestamentlicher Theologie, in Strauss' Glaubenslehre und in anderen Werken. Es wird aber auch schon aus den bisher besprochenen hinreichend hervorgehen, wie es um jene Uebereinstimmung unseres Glaubens mit der Lehre des neuen Testaments steht, welche fast allgemein theils vorausgesetzt, theils verlangt wird. Ist diese Uebereinstimmung denn auch nur möglich? Können wir denn, und wenn wir es noch so sehr wollten, das alles vergessen, was die Erfahrung, die Bildung, die Wissenschaft, die geistige Arbeit, die sittliche und politische Entwicklung von achtzehn Jahrhunderten auch unsern religiösen Vorstellungen neues zugebracht, das alles wieder für wahr halten, was sie nun einmal widerlegt hat? Können wir wieder Juden werden, wie es die ersten Christen gewesen sind? Können wir glauben, was ihnen der wichtigste Glaubensartikel gewesen ist, die Wiederkehr Christi in den Wolken, ein Menschenalter nach seinem Tode? Können wir uns anders, als versuchsweise, in eine Weltanschauung zurückversetzen, für welche die Erde der Mittelpunkt des Weltalls war, über ihr der Himmel als der Wohnsitz Gottes und der Engel, unter ihr die Behausung der Todten, die ihrer Auferstehung entgegenharren? Können wir uns die alten judenchristlichen Vorstellungen vom Messias und seinem Reich, oder andererseits die johanneische Logoslehre, ohne Abzug und Umdeutung aneignen? Können wir an die ganze neutestamentliche Lehre auch dann glauben, wenn zwischen den einzelnen Schriftstellern unlösbare Widersprüche stattfinden? Wie viele derartige Fragen liessen sich aufwerfen, und auf welche derselben lässt sich anders, als mit Nein, antworten? Es ist nun einmal unmöglich,

*) Die näheren Belege für die obige Darstellung giebt meine Abhandlung in den Theol. Jahrbüchern VI, 390 ff.: Die Lehre des N. T. vom Zustand nach dem Tode.

dass die spätere Zeit in die Denkweise der früheren zurückgehe, so unmöglich, als dass der Mann wieder Knabe werde, oder dass ein Mensch seine Persönlichkeit mit der eines andern vertausche. Wie der einzelne Mensch, so ist auch jeder Verein von Menschen in einem beständigen Wechsel seiner inneren und äusseren Zustände, in einer unablässigen Entwicklung begriffen, und er kann unmöglich beim Beginn dieser Entwicklung alles das schon besitzen, was er erst durch sie erringen soll. Auch mit der Religion und der Kirche verhält es sich nicht anders. Das Urchristenthum ist nicht das ganze Christenthum, und wenn man über das Urchristenthum hinausgeht, so ist diess darum noch kein Unchristenthum. Wäre dem nicht so, so hätte das Christenthum schon mit dem ersten Schritt, durch den es sich vom Judenthum losmachte, zu existiren aufgehört. Schon das Christenthum des Paulus war ein anderes, als das der Urapostel, und im vierten Evangelium ist der jüdische Messiasglaube in den ausgesprochensten Gegensatz von Christenthum und Judenthum übergegangen. Nur die Unwissenheit oder Befangenheit kann diese Thatsache übersehen, und nur der Unverstand kann von unserer Zeit verlangen, was der urchristlichen selbst nicht möglich war. Will man es aber dennoch von uns verlangen, nun so zeige man erst an sich selbst, wie wir es machen sollen, man beweise uns erst, dass der eigene Glaube von dem der ersten Christen nicht abweicht; ich glaube aber nicht, dass auch nur ein einziger von unseren Zeitgenossen diesen Beweis zu liefern im Stande ist.

Wie aber, wenn es nicht das Urchristenthum ist, in dem sich das Wesen des Christenthums vollkommen darstellt, wo sollen wir diese Darstellung denn suchen? Ueberall, wenn man will, oder auch nirgends. Das Christenthum ist ein geschichtliches Princip, dessen Wesen daher auch nur aus dem Ganzen seiner geschichtlichen Erscheinung erkannt werden kann. Was das Christenthum *sei*, können wir nur aus dem abnehmen, was es *geworden* ist, auch in seiner ersten Gestalt das wesentliche, das eigentlich christliche im Urchristen-

thum, nur aus seiner nachfolgenden Entwicklung erkennen, nicht umgekehrt die spätere und reifere Bildungsform nach dem anfänglichen Keimzustande beurtheilen. Am allerwenigsten kann aber die dogmatische Vorstellung einer bestimmten Zeit zur Richtschnur für alle folgenden Zeiten gemacht werden. Die Religion ist überhaupt ihrem wahren Wesen nach nicht Dogma, sondern Praxis; der innerste Mittelpunkt der Religion, das, worauf es ihr in letzter Beziehung ankommt, liegt nicht in einer theoretischen Ueberzeugung, sondern im sittlichen und Gemüthsleben des Menschen: in der Beruhigung des Gefühls, der Erhebung des Herzens, der Läuterung und Kräftigung des Willens. Dazu bedarf der Fromme nun freilich gewisser Glaubensvorstellungen und Ueberzeugungen. Aber so unentbehrlich ihm diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch immer nur etwas abgeleitetes: Hülfsvorstellungen, welche zuerst die anschauende Phantasie schafft, indem sie die gegebenen Stoffe nach Massgabe des religiösen Bedürfnisses umbildet, deren sich dann das verständige Denken bemächtigt, um sie zu allgemeinen Begriffen und Lehrsätzen, zu Dogmen, zu verarbeiten. Die religiöse Bedeutung dieser Vorstellungen liegt daher nicht in dem, was sie unmittelbar sagen, sondern in dem, was sie für das religiöse Leben leisten, in ihrer Wirkung auf den inneren Zustand, auf das Gemüth und den Willen der Menschen. Um aber diese Wirkung in wesentlich gleicher Weise zu erreichen, werden zu verschiedenen Zeiten und für verschiedene Bildungsformen sehr verschiedene, und vielleicht selbst entgegengesetzte Vorstellungen erforderlich sein. Die Dogmen können daher nicht allein wechseln, ohne dass die Religion wechselt, sondern sie müssen sogar wechseln, wenn die Religion als solche sich erhalten soll, wenn die Folgezeit von ihrem Glauben die gleichen Früchte für ihr religiöses Leben erndten soll, wie die Vorzeit von dem ihrigen. Auch das religiöse Leben selbst freilich kann nicht unverändert auf derselben Stufe stehen bleiben; aber seine Veränderungen werden mit denen der Glaubensvorstellungen gar nicht immer gleichen Schritt halten: es kann sich im religiösen

Leben eine Umwälzung vollziehen, welche viel tiefer geht, als die mit ihr verknüpfte Umbildung der Dogmatik, wie diess bei der Reformation unverkennbar der Fall war; und es kann umgekehrt die spätere Zeit mit der früheren in dem Ganzen der religiösen Gefühle und Antriebe viel mehr gemein haben, als man nach dem tiefen Gegensatz der theoretischen Weltanschauung vermuthen sollte. Wie sich nun unsere Zeit in dieser Beziehung zu der christlichen Urzeit verhält, diess ist eine Frage, deren Beantwortung eine besondere umfassende Untersuchung erfordern würde; die vorstehende Darstellung wollte nicht mehr geben, als ein übersichtliches Bild des ältesten Christenthums und der wichtigsten von den Formen, die es durchlaufen musste, bis aus der unscheinbaren Gemeinde palästinensischer Judenchristen die katholische Kirche des zweiten Jahrhunderts, aus dem jüdischen Messiasglauben die Dogmatik des Johannesevangeliums hervorgieng.

10.

Die Tübinger historische Schule.

Der Name und der Standpunkt der Tübinger Schule ist verhältnissmässig erst spät in weiteren Kreisen bekannt geworden. Der Gründer dieser Schule hatte schon in den dreissiger Jahren die Grundlinien seiner Geschichtsansicht entworfen, und er hatte sie schon um die Mitte der vierziger in umfassenden Werken nach allen Seiten hin ausgeführt; auch die jüngeren Kräfte, die sich an ihn anschlossen, waren grösserentheils schon um diese Zeit aufgetreten, und seit den ersten Angriffen, die im Zusammenhang mit dem Streit über Strauss' Leben Jesu auch auf ihn gemacht wurden, war die Verhandlung über die Fragen, die er angeregt hatte, nicht wieder zum Stillstand gekommen. Aber selbst unter den Theologen fanden diese Untersuchungen viele Jahre lang nicht die Beachtung, die ihnen gebührt hätte; und die Nichttheologen blieben Erörterungen, die fast ausschliesslich in theologischen Werken und Zeitschriften, mit allen Hülfsmitteln der Fachgelehrsamkeit, geführt wurden, beinahe ganz fremd. Eine allmähliche Aenderung hierin trat ein, als Baur im „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte" (1. A. 1853) seine Auffassung des ältesten Christenthums gemeinverständlich in einem ansprechenden Gesammtbild darlegte; aber erst seit seinen letzten Lebensjahren, und in höherem Grad erst seit seinem Tode, haben seine Ansichten ausser dem engeren Kreise seiner theologischen

Schüler Wurzel gefasst, und auch ausser Deutschland, in der Schweiz, in Holland, im protestantischen Frankreich, zahlreiche Anhänger unter Theologen und Nichttheologen gewonnen. Selbst in England hat man denselben eine ernstere Aufmerksamkeit zu widmen begonnen, und in der Schrift von Mackay*) hat es ein gründlicher Kenner der neueren deutschen Kritik und ein entschiedener Freund des Baur'schen Standpunkts unternommen, seine Landsleute mit denselben bekannt zu machen. Ich weiss nicht, welchen äussern Erfolg dieses Werk gehabt hat; verdient hat es, nicht allein durch seine sachliche Zuverlässigkeit, sondern auch durch seine klare und geschmackvolle, mit sicherer Hand auf's wesentliche gerichtete Darstellung, den besten.

Wie die Tübinger Schule in ihrer äusseren Ausbreitung ihren Weg von den Theologen zu den Nichttheologen genommen hat, so zeigt auch ihre innere Eigenthümlichkeit ein grundsätzliches Hinausgehen über die theologischen Traditionen. Ihr Stifter und seine Schüler waren zunächst allerdings Theologen, welche durch ihre Fachwissenschaft zu ihren Untersuchungen geführt wurden. Aber sie wollten die Stoffe, für welche man bis dahin in der Regel eine ganz eigenthümliche, von dem sonst anerkannten wissenschaftlichen Verfahren abweichende Behandlung verlangt hatte, ihrerseits nicht nach theologischen, sondern nach rein geschichtlichen Gesichtspunkten behandeln. Um diesen Charakter der Tübinger Schule auszudrücken, habe ich sie als historische Schule bezeichnet. Auch den Namen einer theologischen braucht sie allerdings desshalb nicht abzuweisen und auf ihre Berechtigung innerhalb der protestantischen Theologie nicht zu verzichten; sie kann vielmehr mit Grund für sich anführen, dass eben das dem ächten Geiste des Protestantismus gemäss sei, die geschichtliche wie jede andere Wahrheit ohne alle Nebenrücksichten zu suchen, nicht die wissenschaftliche Ueberzeugung

*) The Tübingen School and its antecedents. By R. W. Mackay M. A. Lond. 1863.

nach dogmatischen Voraussetzungen, sondern die dogmatischen Vorstellungen nach dem Ausfall der wissenschaftlichen Forschung zu bestimmen. Doch diesen Punkt habe ich hier nicht zu untersuchen; ich betrachte die „Tübinger Schule“ hier nur nach ihrem geschichtlichen Standpunkt und ihren geschichtlichen Ergebnissen.

Zunächst muss ich hiebei allerdings an die Geschichte der Theologie anknüpfen. Die ältere Theologie verhielt sich bekanntlich zu den biblischen Urkunden und Erzählungen ganz allgemein ebenso unkritisch, wie diess ihre Nachfolgerin, die neuere Orthodoxie, heute noch thut. Die Sammlung der biblischen Schriften galt als Ganzes für wörtlich inspirirt und mithin für unfehlbar; an dem höheren Ursprung von einem dieser Bücher zu zweifeln, die Glaubwürdigkeit ihres Inhalts in Frage zu stellen, erschien als eine Gottlosigkeit, ein Verbrechen. Hieraus ergab sich von selbst, wie man ihren geschichtlichen Inhalt zu behandeln hatte. Die Theologie sollte den Sinn ihrer Erzählungen ausmitteln, ihre verschiedenen Aussagen verknüpfen, ihre Glaubwürdigkeit im grossen wie im kleinen vertheidigen, nie aber und unter keinen Umständen die Wahrheit einer biblischen Erzählung, die Richtigkeit einer Angabe, die Aechtheit und Eingebung eines biblischen Buches antasten. Der mittelalterlichen Theologie wurde diess nun allerdings nicht schwer, weil die damalige Wissenschaft, kritiklos und an Auktoritäten gefesselt, auch mit den nichtbiblischen Schriftstellern nicht viel anders zu verfahren pflegte. Auch später jedoch, als das 15. und 16. Jahrhundert den kritischen Sinn zu entbinden und einer wissenschaftlicheren Geschichtsforschung die Bahn zu öffnen begonnen hatte, konnte sich doch die Theologie von der hergebrachten Auffassung und Behandlung ihres Gegenstandes nicht losreissen: der ältere Protestantismus, welcher sich ganz und gar auf die biblischen Schriften gründen wollte, konnte einen Zweifel an diesen Schriften und ihrem Inhalt so wenig, wie der Katholicismus, ja fast noch weniger zugeben. Nur einzelne wagten es, von dem hergebrachten Wege auf wenig betretenen Seitenpfaden sich zu entfernen, und selbst

als seit dem Ende des 17. Jahrhunderts durch die englischen und dann durch die französischen Freidenker der Glaube an die biblischen Erzählungen in weiteren Kreisen erschüttert war, verhielt sich die Theologie zu diesen nicht selten allerdings leichtfertigen und masslosen Angriffen fast nur abwehrend. Erst der deutsche Rationalismus war es, welcher innerhalb der Theologie selbst den durchgeführten Versuch machte, von der biblischen Geschichte, und so namentlich auch von der Urgeschichte des Christenthums, eine mit der menschlichen Vernunft und der allgemeinen Erfahrung übereinstimmende Vorstellung zu gewinnen, diese Geschichte aus einer wunderbaren und übernatürlichen in eine natürliche zu verwandeln. Aber wie diess auch sonst nicht selten im Anfange geschieht: er blieb bei diesem Versuch auf halbem Wege stehen. Von den zwei Voraussetzungen der älteren, supranaturalistischen Theologie: dass wir in den biblischen Erzählungen erstens reine Geschichte, und zweitens eine übernatürliche, an die sonstigen Gesetze des Geschehens nicht gebundene Geschichte haben — von diesen Voraussetzungen liess er die zweite fallen, die erste wagte er in der Hauptsache nicht anzutasten. So entstand für ihn die Aufgabe, zu zeigen, dass man die biblischen Berichte nur richtig aufzufassen brauche, um in ihnen statt der vermeintlichen Wunder lauter natürliche und höchst begreifliche Vorgänge zu entdecken. Da jedoch diese Berichte in Wirklichkeit ganz unverkennbar Wunder erzählen und erzählen wollen, so war zu jenem Nachweis keine geringe Kunst nöthig. Es mussten die Mittel gefunden werden, das, was sich selbst als ein übernatürliches giebt, seiner Geschichtlichkeit unbeschadet, in ein natürliches zu verwandeln. Aber die Rüstkammern des Rationalismus waren auch reich an den hiefür nöthigen Apparaten. Ein fast unerschöpfliches Hülfsmittel bot schon die Sprache. So manches, was sich uns als ein übernatürliches darstellte, schien vielleicht nur so, weil man die Eigenthümlichkeit der alt- und neutestamentlichen Ausdrucksweise, der orientalischen Bildersprache, nicht in Betracht zog. Wenn z. B. unzähligemale im alten Testament steht, Gott

habe gesprochen, war es denn nöthig, hiebei an ein wirkliches Sprechen zu denken, konnten die Propheten nicht bildlich ihre eigenen gottbegeisterten Reden als Reden der Gottheit bezeichnet haben? Wenn der biblischen Erzählung zufolge die Schlange mit Eva oder Bileams Esel mit seinem Herrn redet, war es nicht viel naturgemässer, dieses Zwiegespräch in das Innere der betreffenden Personen zu verlegen, in den Reden der Thiere nur den bildlichen Ausdruck für die Gedanken zu sehen, welche in jenen aus Anlass dieser Thiere aufgestiegen waren? ebenso in den Worten, die der Teufel bei der Versuchung an Christus richtet, und in der Teufelserscheinung selbst, nur den bildlichen Ausdruck für die Ueberlegungen, welche Christus vor seinem öffentlichen Auftreten anstellte? Wenn die Apostelgeschichte erzählt, der Geist sei am Pfingstfest auf die Jünger herabgekommen, was heisst das anders, als dass die Jünger bei diesem Anlass von einer lebhaften religiösen Begeisterung ergriffen wurden? Die Erzähler, nahm man an, wollten auch nichts anderes sagen; nur unsere Schuld sei es, wenn wir eigentlich nehmen, was uneigentlich gemeint war, wenn wir orientalische Bilder in occidentalische Begriffe verwandeln. Weiter bemerkte man, dass die religiöse Weltanschauung auch natürliche Vorgänge unmittelbar auf die Gottheit zurückzuführen gewohnt sei, und dass von dieser Weltanschauung wiederum die Orientalen weit ausschliesslicher, als wir, beherrscht werden; und man schloss hieraus, dass die biblischen Schriftsteller durchaus nicht die Absicht haben, durch die göttliche Ursächlichkeit, aus der sie einen Vorgang ableiten, die Naturursachen auszuschliessen, durch die er geschichtlich erklärbar wird. Wenn also etwa erzählt wird, Jehovah sei in Flammen auf den Berg Sinai herabgefahren, so sollte damit nur ein Gewitter angedeutet sein; wenn in dem vorhin erwähnten Falle beim Pfingstfest feurige Zungen vom Himmel herabgekommen sein sollen, so waren diess elektrische Funken; dass Paulus und Silas im Gefängniss zu Philippi die Fesseln plötzlich von den Händen fielen, war die Wirkung eines Erdbebens; wenn Paulus vor Damaskus ge-

blendet und nachher durch Ananias wieder sehend gemacht wurde, so ist jenes durch einen Blitz, dieses durch die kalten Hände des alten Mannes bewirkt worden u. s. w. Sollte aber diese Erklärung nur da zulässig sein, wo die Berichte selbst eine Andeutung der natürlichen Ursachen enthalten, die mit im Spiel waren? ist es nicht ebenso möglich, dass die natürlichen Gründe eines Erfolgs von dem Erzähler auch ganz übergangen sind? Dass z. B. Christus und die Apostel ihre Krankenheilungen auf ganz natürlichem Wege, wie andere Aerzte, bewirkt haben, wenn wir auch von den Mitteln, die sie anwandten, im Neuen Testament nichts lesen? Ja ist nicht vielleicht der Schein des Wunderbaren oft nur desshalb entstanden, weil den Berichterstattern selbst die näheren Umstände nicht so genau bekannt waren, weil auch sie für ein unvermitteltes hielten, was in Wahrheit seine ausreichenden Gründe gehabt hat? In solchen Fällen ist es eben Sache des Auslegers, die fehlenden Mittelglieder der Erzählung zu ergänzen; und wenn es ihm an dem nöthigen Scharfsinn nicht fehlt, wird er sich leicht überzeugen, dass z. B. die Todtenerweckungen der evangelischen Geschichte und Christi eigene Auferstehung nichts anderes waren als ein Wiedererwachen von Scheintodten; dass bei der Speisungsgeschichte Jesus nicht das unmögliche gethan hat, mehr als 5000 Menschen mit wenigen Broden zu sättigen, sondern dass er nur durch seinen Vorgang den Anstoss zur freigebigen Vertheilung der vorhandenen Lebensmittel gegeben hat; dass das Wunder von Kana nichts weiter als ein Hochzeitscherz war, indem Jesus die Wasserkrüge heimlich mit Wein füllen liess, die Anwesenden aber diess nicht bemerkten u. dgl. Nehmen wir dazu noch die mancherlei Freiheiten der Worterklärung, durch welche z. B. das Wandeln Jesu auf dem See zu einem Wandeln am Seeufer, und der wunderbare Fund eines Geldstücks im Maul eines Fisches zum Verkauf des Fisches um dieses Geldstück gemacht wurde, so werden wir es begreifen, dass keine Wundererzählung augenscheinlich genug sein konnte, um nicht von dieser rationalistischen Auslegung in einen natürlichen Vorgang

umgesetzt, keine Schwierigkeit gross genug, um nicht von ihrem Scharfsinn überwunden zu werden. Und was von den Erzählungen gilt, das gilt auch von den Reden: wie der Rationalismus in jenen nichts naturwidriges dulden konnte, so in diesen nichts vernunftwidriges; wo ihm daher im Munde Christi und der Apostel Vorstellungen begegneten, welche sich mit seinen aufgeklärteren Religionsansichten, seiner fortgeschrittenen Naturkenntniss und seinen moralischen Begriffen nicht vertrugen, wie etwa die Vorstellung, dass Gott im Himmel throne, oder die Lehre von der übermenschlichen Natur Christi, von seinem vormenschlichen Dasein und seinem dereinstigen Wiederkommen auf den Wolken, wie die Artikel von der Erbsünde, vom Versöhnungstod Jesu, von der Auferstehung und dem Gericht, wie der Glaube an Engel und gar an Teufel — wo so anstössige Vorstellungen den heiligen Männern in den Mund gelegt waren, da musste er natürlich alle seine Kräfte anstrengen um sie zu beseitigen; und wenn man nur die eigentliche Meinung der Redenden von ihren meist bildlichen Ausdrücken gehörig unterschied, wenn man es mit der Drehung und Wendung der Worte nicht zu schwer nahm, wenn man endlich bedachte, dass Jesus und seine Schüler sich wohl vielfach der Redeweise und dem Glauben des Volkes, ohne ihn selbst zu theilen, anbequemt haben, so konnte es nicht fehlen: wie die biblische Geschichte zu einem durchaus natürlichen Verlaufe, so wurden die biblischen oder wenigstens die neutestamentlichen Lehren zu einer so nüchternen „Vernünftigkeit“ umgedeutet, dass auch der aufgeklärteste Rationalist sich des Glaubens an sie nicht zu schämen brauchte. Die Glaubwürdigkeit und das Ansehen der heiligen Schriften liess man stehen, aber aus ihrem geschichtlichen Inhalt wurde etwas ganz anderes gemacht, als in Wahrheit darin lag.

Uns fällt es nun nicht schwer, dieser rationalistischen Schrifterklärung ihre Gewaltsamkeiten und Sophismen, ihre hundertfache Quälerei des Textes, ihren Mangel an wahrhaft geschichtlichem Sinn, an kritischer Unbefangenheit und an gutem Geschmack nachzuweisen. Auch ihre offenbarungs-

gläubigen Gegner haben diess mitunter nicht ohne Erfolg gethan. Aber sie konnten den Rationalismus dennoch nicht aus dem Felde schlagen, weil sie selbst ähnliche Gewaltsamkeiten und Sophismen zur Durchführung ihres Standpunktes sich erlaubten; noch weit mehr aber, weil dieser Standpunkt mit den Ueberzeugungen der Zeit und den allgemein anerkannten Ergebnissen der Wissenschaft im Widerspruch lag. So viel auch der Rationalismus in seiner Behandlung der biblischen Erzählungen gefehlt hat: seine Fehler rührten nur daher, dass er ihre geschichtliche Prüfung blos zur Hälfte durchführte; diese Halbheit war aber immer noch besser, als das ganz ungeschichtliche Verfahren des Supranaturalismus, der mit seinem Wunderglauben jede Herstellung eines historischen Zusammenhangs, mit seiner Inspirationslehre jede Kritik der biblischen Schriften in der Wurzel aufhob: dass sie dieses Verfahren gegen jene Halbheit eintauschen solle, liess sich von einer in allem übrigen Wissen fortschreitenden Zeit nicht verlangen. Weit entfernt daher, den Rationalismus durch seine Apologetik zu besiegen, nahm ihn der moderne Supranaturalismus vielmehr immer vollständiger in sich auf: während die alten Theologen mit ihrem Wunderglauben durch dick und dünn gegangen waren, liebte man es jetzt auch auf offenbarungsgläubiger Seite, den auffallendsten Wundern die Spitze abzubrechen, natürliche Erklärungsgründe zwischeneinzuschieben, die eigentliche Meinung der biblischen Erzählungen hinter unbestimmteren Ausdrücken, einen rettenden Engel z. B. hinter einer „Fügung der Vorsehung“ u. dgl. zu verbergen. Wer Belege für dieses Verfahren sucht, findet sie, um andere zu übergehen, in reichem Mass bei Neander. Ein Rationalismus, welcher die biblische Geschichte geschichtlich behandeln will, aber dabei auf halbem Weg stehen bleibt, und ein Supranaturalismus, welcher vom Offenbarungs- und Wunderglauben nicht lassen will, aber mit der gleichen Halbheit fortwährender Zugeständnisse an den Gegner sich nicht zu entschlagen weiss, diess ist das Schauspiel, welches uns die Theologie auf diesem Gebiete im ersten Drittheil unseres Jahrhunderts darbietet; und wenn die Be-

handlung der alttestamentlichen Geschichte und Schriften allmählich — nicht ohne den hartnäckigsten Widerstand der neu restaurirten Orthodoxie — auf einen freieren und gesunderen Weg einlenkte, so waren doch die schüchternen Versuche, das gleiche bei den neutestamentlichen zu thun, immer nur vereinzelte Ausnahmen. Selbst die grossen, in unsere ganze theologische Entwicklung so tief eingreifenden Leistungen Schleiermachers und Hegels brachten hier zunächst keine Aenderung hervor. Schleiermacher verhielt sich als Kritiker und Exeget zu den neutestamentlichen Schriften wesentlich rationalistisch, während er in seiner Glaubenslehre freilich mit dem Grundwunder des „urbildlichen Christus“ auch allen andern die Thüre öffnete. Von seinen Schülern wussten weit die meisten, nicht ohne mancherlei Kapitulationen mit dem Zeitgeist, allmählich den Weg zu einem Supranaturalismus zu finden, der sich bald immer mehr verdichtete, wobei, die Wunder betreffend, allerlei nebelhafte Phrasen über die Harmonie des Geistigen und des Leiblichen, beschleunigten Naturprocess u. s. w. keine geringe Rolle zu spielen hatten. Hegel stand der positiven Religion anfänglich gleichfalls mit einem Rationalismus gegenüber, dessen Spuren sich auch nie ganz bei ihm verloren haben; in der Folge, als die Versöhnung des Glaubens mit dem Wissen das Losungswort seiner Religionsphilosophie geworden war, erklärte er das Geschichtliche des Glaubens für gleichgültig, weil es nur auf die Idee darin ankomme; und so äussert er sich denn auch wirklich darüber so unbestimmt, dass sich die entgegengesetztesten Ansichten fast mit gleichem Recht auf ihn berufen konnten. Seine Schule vollends war anfangs in ihrer vermeintlichen spekulativen Orthodoxie so selbstzufrieden und glücklich, sie pflegte auf den „überwundenen Standpunkt“ der rationalistischen Kritik mit so vornehmer Geringschätzung herabzusehen, dass man von dieser Seite her, so schien es, alles andere eher hätte erwarten sollen, als einen so radikalen Angriff auf die kirchlichen Ueberlieferungen, wie er bald darauf erfolgt ist. Als Marheineke seine scholastischen Formeln in aller Unbefangenheit

mit Bibelsprüchen belegte, welche oft nicht das entfernteste damit zu thun haben, als Bruno Bauer, der nachmalige Himmelsstürmer, die übernatürliche Erzeugung Jesu „spekulativ“ deducirte, und Göschel seine theologischen Phantasmagorieen gleich sehr und mit gleichem Recht für biblisch und für philosophisch ausgab, da hatte diese orthodoxe Verworrenheit in der hegel'schen Schule ihren Höhepunkt erreicht.

So war der Stand dieser Untersuchungen, als vor nunmehr vierzig Jahren Strauss' Leben Jesu erschien. Die Wirkung dieser Schrift war eine so ausserordentliche, wie sie in Deutschland kein anderes theologisches Werk hervorgebracht hat. Die Selbsttäuschungen der biblischen Theologie waren mit Einem Mal von der schärfsten, unerbittlichsten, den Gegner unermüdet in alle Schlupfwinkel verfolgenden, allen seinen Wendungen mit dialektischer Ueberlegenheit nachgehenden Kritik in ein helles Licht gestellt; der Rationalismus sah das künstliche Netz seiner natürlichen Erklärungen zerrissen, der Supranaturalismus die mühsame Arbeit seiner apologetischen Schanzwerke zerstört, die Halben und Unklaren aller Partheien fanden sich aus ihrer Behaglichkeit aufgeschreckt, zur scharfen Stellung, zur rückhaltslosen Entscheidung von Fragen gedrängt, deren Schwierigkeiten sie bisher so glücklich auszuweichen gewusst hatten. Kein Wunder, dass dem Schlag, welcher die theologische Atmosphäre so unerwartet durchzuckt hatte, zunächst Ein Schrei des Entsetzens und der Entrüstung, eine unbeschreibliche Aufregung gegen den Friedensstörer, eine übertriebene Angst vor den Verheerungen folgte, die eine so verwegene Kritik im Reiche des Glaubens, der Frömmigkeit, selbst der Sittlichkeit anrichten müsse. Und doch war das, was Strauss wollte, im Grunde sehr einfach. Er verlangte nicht mehr und nicht weniger, als was sich für jede wissenschaftliche Theologie von selbst versteht: dass die evangelischen Berichte nach denselben Grundsätzen behandelt werden, nach denen wir jede andere Ueberlieferung beurtheilen; dass der kritischen Untersuchung ihre Ergebnisse weder ganz noch theilweise zum voraus vorgeschrieben, dass die Feststellung

derselben vielmehr allein und ausschliesslich von ihr selbst erwartet werde; dass mit Einem Wort die Kritik, auch die biblische Kritik, voraussetzungslos sei. Ein rein geschichtliches Verfahren und sonst nichts ist es, was Strauss für sie fordert, die Ausmittelung des geschichtlichen Thatbestandes aus den Berichten, was er als ihre Aufgabe betrachtet. Zur Voraussetzungslosigkeit des Kritikers rechnet er nun allerdings auch dieses, dass er nicht von der Voraussetzung des Wunderglaubens ausgehe. Er findet die Gründe, welche man für diesen Glauben aufgebracht hat, wissenschaftlich sehr schwach, die Gegengründe unwiderleglich; er ist der Ansicht, dass das Gesetz eines unzerreissbaren Zusammenhangs von natürlichen Ursachen und Wirkungen, welches für alle anderen Gebiete des Daseins gilt, auch auf dem Einen der biblischen Geschichte seine Geltung behaupten müsse; dass der gleiche Zug, welchen wir in allen andern Fällen als ein untrügliches Merkmal des Ungeschichtlichen betrachten, auch in diesem Einen Falle keineswegs ein Zeichen höherer Geschichtlichkeit sein könne. Wer dürfte ihn aber hierüber tadeln? Von der dogmatischen Frage nach der Möglichkeit des Wunders können wir hiebei ganz absehen, wiewohl die Naturwissenschaften z. B. und ebenso alle anderen Wissenschaften, ausser der Theologie, ihre Verneinung stillschweigend voraussetzen: möchte es der Metaphysik noch so sehr gelungen sein, jene Möglichkeit zu beweisen, wie könnte von dem Historiker verlangt werden, dass er sich in irgend einem gegebenen Fall für seine Wirklichkeit entscheide? Ein Wunder ist ein Vorgang, welcher mit der Analogie aller sonstigen Erfahrung im Widerspruch steht, und eben diess ist das Wesen und der Begriff des Wunders: was mit unseren anderweitigen Beobachtungen und mit den daraus abgeleiteten Gesetzen übereinstimmt, das nennen wir kein Wunder. Wenn es sich daher um die Glaubwürdigkeit einer Wundererzählung handelt, so heisst diess mit anderen Worten: was ist wahrscheinlicher: dass hier in der Wirklichkeit etwas geschehen ist, was der Analogie unserer gesammten Erfahrung widerstreitet, oder dass die Ueberlieferung,

welche ein solches Geschehen berichtet, falsch ist? Mit dieser Fragestellung ist aber auch die Antwort gegeben. Denn da sich die Wahrscheinlichkeit einer Annahme eben nur nach ihrer Uebereinstimmung mit anderem als wahr anerkannten bemessen lässt, und da uns nun in unserer Erfahrung von ungenauer Beobachtung, ungetreuer Ueberlieferung, absichtlicher und unabsichtlicher Erdichtung, überhaupt von unrichtiger Berichterstattung zahllose Beispiele vorliegen, von einem sicher beglaubigten Wunder dagegen, von einem Erfolg, der nachweisbar nicht aus dem natürlichen Zusammenhang der Dinge hervorgegangen ist, kein einziges, so lässt sich kein Fall denken, in welchem der Historiker es nicht ohne allen Vergleich wahrscheinlicher finden müsste, dass er es mit einem unrichtigen Bericht, als dass er es mit einer wunderbaren Thatsache zu thun habe. Wenn daher Strauss die Wunder schlechtweg als ungeschichtlich behandelt, so thut er nur, was er als voraussetzungsloser Kritiker thun muss, er folgt nur denselben wissenschaftlichen Grundsätzen, nach denen sich die Geschichtsforschung auf allen anderen Gebieten richtet. *)

In der Anwendung dieser Grundsätze kam er nun freilich zu einem für die meisten höchst überraschenden Ergebniss. Ein grosser Theil der evangelischen Erzählungen sollte ungeschichtlich sein; nicht allein die Kindheits- und Himmelfahrtsgeschichte, sondern auch die Wunderthaten Jesu mit wenigen natürlich erklärbaren Ausnahmen, auch viele von den Reden, darunter fast alle im vierten Evangelium berichteten, auch die Auferstehung des Gekreuzigten sollte nur der Ueberlieferung nicht der Wirklichkeit angehören. Es begreift sich, wenn dieses Ergebniss selbst von denen, welche Strauss' kritischen Grundsätzen im allgemeinen ihre Zustimmung nicht versagen konnten, nicht wenige zurückschreckte. Aber wie viel auch dagegen geschrieben und geeifert worden ist: wenn

*) Einige weitere Erläuterungen über die obenbesprochene Frage, zu denen mich ein Angriff Ritschl's veranlasste, finden sich in Sybel's Histor. Zeitschr. VI, 364 ff. VIII, 100 ff.

man die ganze Masse der Gegenschriften überblickt, wenn man die ausführlichen Beweisführungen der Gegner vorurtheilslos prüft, so lässt sich nicht läugnen: es ist ihnen wohl gelungen, den einen und den andern von Strauss' Zweifeln zu entkräften, die eine oder die andere seiner Behauptungen umzustossen oder zu beschränken, aber dass seine kritischen Bedenken im ganzen auf wissenschaftlichem Wege widerlegt seien, wird bei unbefangener Prüfung niemand behaupten können.

Damit ist indessen die straussische Evangelienkritik erst nach der Seite bezeichnet, nach welcher sie in das negative Urtheil ausläuft, vieles in den Evangelien sei ungeschichtlich. Je mehr dessen aber seiner Ansicht nach sein sollte, um so dringender war für ihn die Aufgabe, dieses ungeschichtliche in jenen Schriften zu erklären. Wenn so manche Züge und Erzählungen in denselben nicht aus der Erinnerung an den thatsächlichen Verlauf herstammen können, wo stammen sie denn her? Auf diese Frage giebt Strauss die Antwort: sie sind mythisch; er will die mythische Erklärung an die Stelle der rationalistischen und supranaturalistischen setzen. Näher liegt hierin dreierlei. Ein Mythus ist 1) keine Geschichte, sondern eine Dichtung; er ist 2) nicht das Werk eines Einzelnen, sondern einer Gesammtheit, nicht mit Absicht und Bewusstsein, sondern unwillkührlich gebildet, er ist eine Volkssage; er ist aber 3) nicht eine von jenen Sagen, welche tendenzlos aus dem freien Spiel der Phantasie oder aus der allmählichen Umbildung historischer Erinnerungen sich erzeugen, sondern er dient einem bestimmten Inhalt von allgemeinerer Bedeutung, gewissen praktischen oder dogmatischen Ideen und Interessen, im vorliegenden Fall religiösen Ideen, zum Ausdruck. Wenn Strauss die ungeschichtlichen Bestandtheile der evangelischen Erzählungen für Mythen erklärt, so heisst diess: sie sind Erzeugnisse der christlichen Volkssage, welche bei ihrer Bildung, ohne es selbst zu bemerken, von gewissen religiösen Interessen geleitet wurde. Wollen wir aber wissen, welche diess waren, so werden wir auf ein dop-

peltes verwiesen: das Interesse der ältesten Christengemeinde an der Verherrlichung ihres Stifters, und das Bedürfniss derselben, in ihm theils die alttestamentlichen Weissagungen erfüllt, theils überhaupt die jüdische Messiasidee verwirklicht zu sehen. Den entscheidendsten Einfluss hatte aber nach Strauss das letztere Moment, wie sich denn auch nur aus ihm die Erscheinung erklärt, dass die christliche Sage, aus den vielfachsten Beiträgen der Einzelnen, aus zahllosen kleinen Quellen zusammengeflossen, doch im ganzen den gleichen Weg einschlug und ein in den Hauptpunkten zusammenstimmendes Christusbild lieferte. Was der Messias sei, was er wirken, wie er sich der Welt darstellen, durch welche Wunder er verherrlicht werden sollte, diess war schon durch die jüdische Theologie so weit festgestellt, dass sich einerseits aus dieser Erwartung, andererseits aus der geschichtlichen Erinnerung an Jesu Persönlichkeit, Thaten und Schicksale, in der christlichen Gemeinde eine Ueberlieferung bilden konnte, die in ihren einzelnen Bestandtheilen keine grösseren Abweichungen zeigt, als in unsern Evangelien wirklich vorliegen.

So fruchtbar und so berechtigt aber diese Erklärung ohne Zweifel in vielen Beziehungen ist, so hat sie doch zwei wesentliche Mängel, welche ihr Urheber auch in der Folge als solche anerkannt hat.*) Für's erste nämlich lässt sich, auch wenn man im übrigen die Ergebnisse der straussischen Kritik zugiebt, doch nicht verkennen, dass nicht der ganze Inhalt unserer evangelischen Schriften auf dem von ihr eingeschlagenen Wege zu erklären ist. Aus der sagenhaften Ueberlieferung geschichtlicher Thatsachen und aus der von Strauss angenommenen mythischen Dichtung, mit Einem Wort: aus der christlichen Volkssage, lassen sich theils nur die gemeinsamen Züge in den evangelischen Berichten, theils nur solche Abweichungen erklären, welche als zufällig und unwillkührlich durch alle diese Berichte sich hindurchziehen, ohne eine bestimmte Ten-

*) M. s. hierüber die letzte Abhandlung dieser Sammlung und meine Schrift: „D. F. Strauss“, S. 90 f.

denz zu verrathen, oder einem derselben eigenthümlich zu sein. Wo wir dagegen gewisse charakteristische Züge durch eine ganze Evangelienschrift sich wiederholen sehen, während ebendieselben der übrigen evangelischen Ueberlieferung fremd sind, da werden wir sie nicht ans den gemeinsamen Motiven der christlichen Sagenbildung, sondern nur aus den besonderen Anschauungen und Interessen herleiten können, welche dem Urheber dieses Berichtes oder dem Kreise, dessen Sprecher er ist, eigenthümlich angehören; und wo dieses eigenthümliche nicht etwa nur an einzelnen Punkten einer gegebenen Darstellung zum Vorschein kommt, sondern das Ganze derselben darauf angelegt erscheint, es zur Anerkennung zu bringen, wo es auch in der Anordnung des Stoffes, in der Chronologie, in der Erzählung von Nebenumständen, im Ausdruck sich ausprägt, wo längere Reden und Gespräche, wie sie die Sage nicht festzuhalten pflegt, mitgetheilt werden, wie diess alles namentlich im vierten, nächstdem aber im dritten Evangelium der Fall ist, da können wir überzeugt sein, dass wir nicht eine einfache Aufzeichnung religiöser Sagen, sondern ein schriftstellerisches Kunstwerk vor uns haben. Ebendamit entsteht aber die Aufgabe, die eigenthümlichen Motive, die leitenden Gedanken und den Plan der einzelnen Schriften genauer zu untersuchen, das Verhältniss dieses eigenthümlichen zu der gemeinsamen christlichen Ueberlieferung zu bestimmen, und es aus seinen geschichtlichen Gründen zu erklären, welche schliesslich doch nur in den verschiedenen innerhalb der ältesten Kirche vorhandenen Auffassungen des Christenthums, in den Partheiverhältnissen dieser Kirche liegen können. Nur auf diesem Wege wird man aber auch hoffen können, eine zweite Lücke auszufüllen, welche das „Leben Jesu“ offengelassen hatte. Der Verfasser dieser Schrift war bei seiner Arbeit unverkennbar weit mehr von dem kritischen Bestreben geleitet, ungeschichtliche Vorstellungen über den Stifter des Christenthums zu entfernen, als von dem positiv historischen, ein geschichtliches Bild von ihm zu gewinnen. Er zeigt, was er nicht war; fragen wir dagegen, was er gewesen ist, so

kommen wir nicht über die wenigen und etwas unbestimmten Vermuthungen hinaus, welche sich über den geschichtlichen Kern der evangelischen Darstellungen aus der Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit alles übrigen ergeben. Nun könnte man freilich glauben, viel weiter lasse sich überhaupt nicht kommen, wenn es einmal mit der Glaubwürdigkeit der evangelischen Berichte so stehe, wie Strauss annimmt. Aber so schlechthin wird sich diess nicht behaupten lassen. Gesetzt auch, unmittelbar aus diesen Berichten liesse sich nicht mehr abnehmen, als was Strauss in seinem ersten Leben Jesu von ihnen übrig lässt: dass Jesus, der Sohn Joseph's und Maria's, das nahe Gottesreich und sich selbst als den Stifter desselben, den Messias ankündigte; dass seine Reden und seine Persönlichkeit ihm eine Parthei von begeisterten Anhängern gewannen; dass einzelne Züge seiner Wirksamkeit schon auf seine Zeitgenossen den Eindruck des Wunderbaren machten; dass er die herrschende Parthei der Pharisäer auf's entschiedenste angriff, ihren bitteren Hass auf sich lud und auf ihren Betrieb gekreuzigt wurde; dass endlich längere oder kürzere Zeit nach seinem Tode der Glaube an seine Auferstehung und seine Aufnahme in den Himmel sich verbreitete — gesetzt auch, die Evangelien selbst führten nicht weiter, so verlohnte es sich doch immer noch, zu untersuchen, ob wir uns nicht auf einem anderen Wege noch eine genauere Vorstellung über den Stifter des Christenthums und sein Werk verschaffen können. Sind unsere Evangelien nicht einfache historische Berichte, hat vielmehr das religiöse Interesse und die dogmatische Reflexion einen wesentlichen Antheil an ihrer Entstehung, so sind sie nur um so gewisser Urkunden des Geistes, welcher in der ältesten Kirche lebte, und der verschiedenen in ihr vorhandenen Ansichten und Interessen. Ueber die gleichen Gegenstände besitzen wir aber auch noch andere, theilweise sogar noch ältere und unmittelbarere Zeugnisse in den übrigen neutestamentlichen Schriften, in den Angaben der kirchlichen Schriftsteller, in den ausserkanonischen Ueberresten der ältesten christlichen Literatur. Versuchen

wir es, mit diesen Hülfsmitteln vorerst von dem Christenthum und der christlichen Kirche der ersten Jahrhunderte, von den in ihr enthaltenen Gegensätzen und Partheien, von der ganzen inneren Entwicklung des Urchristenthums uns eine möglichst genaue Anschauung zu bilden, so werden wir die straussische Evangelienkritik nicht allein hinsichtlich ihres Umfangs weit überschritten, sondern wir werden auch ihre vorherrschend negativen Resultate durch positive geschichtliche Ergebnisse ergänzt haben; und wir werden von hier aus hoffen dürfen, auch über den Stifter des Christenthums, zwar nicht was die Einzelheiten seines Lebens, wohl aber was den Geist und die Richtung seiner Lehre und Wirksamkeit betrifft, durch den Rückschluss aus seinem Werke weitere Aufklärungen zu erhalten; ja auch für die Evangelienkritik selbst werden wir gesichertere Stützpunkte gewinnen, wenn wir uns auf jenem Wege über den ganzen Charakter der Quellenschriften, ihre Abfassungszeit und ihre Partheistellung genauer orientirt haben.

Hier ist nun der Punkt, wo die Untersuchungen eingreifen, welche Baur in Tübingen zwar schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu" begonnen hatte, deren volle und rücksichtslose Durchführung ihm aber doch erst durch Strauss' kritische Wirksamkeit möglich gemacht wurde. Wenn Strauss von der Philosophie aus zu seiner Arbeit gekommen war, so kommt Baur zu der seinigen von der Geschichte aus; wenn es sich für jenen zunächst darum handelte, unhaltbare Voraussetzungen zu beseitigen, von den Unbegreiflichkeiten der supranaturalistischen, den Quälereien der rationalistischen Auslegung sich zu befreien, so handelt es sich für diesen darum, eine befriedigende Ansicht von dem Ursprung und von der ersten Entwicklung des Christenthums zu gewinnen. Diess ist nun freilich ohne vorherige oder gleichzeitige Prüfung der Ueberlieferung unmöglich; die baur'sche Geschichtsconstruction ist insofern durch die straussische Kritik bedingt, und sie konnte nicht eher zur Reife kommen, als bis ihr jene freie Bahn gemacht hatte. Aber doch bleibt in dem Verfahren der beiden

Männer immer der Unterschied, dass dem einen die kritische Bestreitung des überlieferten nur ein Mittel für die Herstellung des geschichtlichen Thatbestands, dem andern das positive in seiner Geschichtsansicht nur der Niederschlag und fast ein Nebenprodukt seiner kritischen Analysen ist.

Dieses ihr Verhältniss kommt auf bezeichnende Weise schon in ihrem beiderseitigen Ausgangspunkt an den Tag. Strauss wendet sich mit seiner Kritik sofort gegen die Schriften, in welchen ihn das wunderbare und unwahrscheinliche am meisten stört, theils weil es hier am meisten gehäuft ist, theils weil es den Mittelpunkt der christlichen Religion, die Person und Geschichte Christi selbst trifft; Baur sucht vor allem eine haltbare Unterlage für weitere geschichtliche Combinationen zu gewinnen, er hält sich daher mit Vorliebe an diejenigen Bücher der neutestamentlichen Sammlung, welche sich als die unmittelbarsten und ältesten Urkunden aus der urchristlichen Zeit für diesen Zweck vorzugsweise eignen, an die ächten paulinischen Briefe. Indem er zunächst in ihnen festen Fuss fasste, kam er zu der Ueberzeugung, dass man sich von dem apostolischen Zeitalter fast allgemein ein falsches Bild mache, dass dasselbe nicht jene goldene Zeit einer ungestörten Harmonie gewesen sein könne, für die man es gewöhnlich ausgiebt; er glaubte vielmehr in den eigenen Aussagen des Paulus die Beweise tiefgehender Gegensätze und lebhafter Kämpfe zu entdecken, welche er mit der judenchristlichen Parthei, und auch mit den älteren Aposteln selbst, zu bestehen hatte; und indem er hiemit alle weiteren Nachrichten über diese Parthei, ihr Verhältniss zum Paulinismus, ihre Dauer und ihren Einfluss verknüpfte, indem er in den sogenannten Ebjoniten nur denselben Judaismus wiedererkannte, mit dem schon Paulus zu kämpfen hatte, und demgemäss die in der pseudoclementinischen Literatur erhaltenen ebjonitischen Schriften zu Rückschlüssen auf die ältere Zeit benützte, fand er schon vor Strauss' Auftreten die Grundlagen, auf denen er später seine weitgreifenden historischen Combinationen aufbaute. Und bereits war ihm auch von hier aus die Darstel-

lung der Apostelgeschichte, selbst abgesehen von ihren Wundererzählungen, durch ihren conciliatorischen Charakter, durch ihre, wie er ausführt, ungeschichtliche, mit den eigenen Erklärungen des Heidenapostels unvereinbare, auf Verschleierung seines Gegensatzes zum Judenchristenthum berechnete Schilderung seiner Wirksamkeit verdächtig geworden, während er gleichzeitig in seiner Schrift über die Pastoralbriefe und in seiner Abhandlung über den Römerbrief mit jener Ausscheidung der ächten paulinischen Briefe von den unächten begann, welche am Ende nur die vier Hauptbriefe an die Römer, Korinthier und Galater als ächt übrig liess. Dagegen blieb er der Evangelienfrage Jahre lang so fremd, dass er noch im Jahr 1836, als Strauss' Werk bereits vollendet vorlag, nach seiner eigenen wiederholten Versicherung über eine Frage, wie die nach dem geschichtlichen Charakter des vierten Evangeliums, sich noch kein bestimmtes Urtheil gebildet hatte. Auf die Dauer konnte es freilich hiebei nicht bleiben. Bald genug wurden auch die Evangelien in den Kreis der Untersuchung gezogen, während gleichzeitig die Kritik der paulinischen Briefe und der Apostelgeschichte zum Abschluss gebracht wurde; und auf Grund dieser vielseitigen Forschungen sah sich Baur im Stande, in seinem „Christenthum der drei ersten Jahrhunderte“ (1853) eine umfassende Darstellung der ältesten Kirche und ihrer Entwicklung zu geben.*) An diesen Arbeiten des Meisters betheiligten sich sodann auch mehrere von seinen Schülern. Die „Theologischen Jahrbücher“, welche der Verfasser der vorliegenden Darstellung im Jahr 1842 begründete, und erst allein, dann in Verbindung mit Baur, 16 Jahre lang herausgab, waren grossentheils der neutestamentlichen Kritik gewidmet. Baur's Untersuchungen über Johannes und Lukas erschienen zuerst in dieser Zeitschrift, wie er denn überhaupt einen namhaften Theil seiner kritischen Forschungen hier niedergelegt hat; auch meine Schrift über

*) Das nähere über Baur's Schriften giebt die nachfolgende Abhandlung.

die Apostelgeschichte ist aus Abhandlungen in den Jahrbüchern hervorgegangen. In Schwegler's „Nachapostolischem Zeitalter" (1846 f.) machte ein höchst talentvoller Anhänger der baurischen Schule den Versuch, ihre Annahmen, den Lehrer damals noch in manchem ergänzend oder ihm voraneilend, zu einem grossen Geschichtsbild zu verknüpfen, welches zwar im einzelnen manche Lücken und Blössen darbot, in seinen Grundzügen aber mit eben so viel Geist als Einsicht entworfen, und dabei in der lichtvollsten Darstellung klar und kräftig ausgeführt ist. Köstlin's gelehrte und scharfsinnige Arbeiten, Planck's anregende Aufsätze, Hilgenfeld's und Volkmar's fruchtbare kritische Thätigkeit können hier nur berührt werden; was in der Folge durch Gelehrte, wie Lipsius, Keim, Holtzmann, Holsten, Hausrath u. a., bald in näherem, bald in entfernterem Zusammenhang mit Baur's Forschungen auf diesem Gebiete geleistet worden ist, liegt ohnedem jenseits der Grenzen der gegenwärtigen Darstellung; A. Ritschl, früher ein eifriger Anhänger der tübinger Kritik, ist in der Folge ihr gewandtester Gegner geworden, ohne dass er darum ihr Schüler zu sein aufgehört hätte. Auch die übrigen ebengenannten stimmen allerdings in ihren Ergebnissen gar nicht immer mit Baur überein, und diese Abweichungen sind mitunter über Gebühr betont worden; dass aber ihre Untersuchungen im wesentlichen auf dem Boden der baurischen Geschichtsansicht erwachsen sind, lässt sich nicht verkennen.

Wollen wir nun diese Ansicht zunächst im allgemeinen nach ihren leitenden Gesichtspunkten kennen lernen, so ist ihre erste Anforderung dieselbe geschichtliche Voraussetzungslosigkeit, welche wir schon bei Strauss getroffen haben. Die Behauptung, dass für die heilige Geschichte andere Gesetze, und mithin auch für die Erforschung dieser Geschichte andere Grundsätze gelten, als für alles sonstige Geschehen und seine wissenschaftliche Ermittlung — diese Behauptung kann Baur so wenig, wie Strauss, gutheissen. „Das Christenthum", sagt er (Tüb. Schule S. 13 f.), „ist einmal eine geschichtliche Er-

scheinung, als solche muss es sich auch gefallen lassen, geschichtlich betrachtet und untersucht zu werden“; und wenn ihn der Gegner im Tone des Vorwurfs der Absicht beschuldigt, das Christenthum in einen geschichtlichen Zusammenhang hineinzustellen, in welchem das übernatürliche und wundervolle desselben zu einem völlig verschwindenden Moment werde, so giebt er zur Antwort: „Diess ist allerdings die Tendenz der geschichtlichen Betrachtung, und sie kann der Natur der Sache nach keine andere haben. Ihre Aufgabe ist, das Geschehene in dem Zusammenhang seiner Ursachen und Wirkungen zu erforschen, das Wunder im absoluten Sinn aber hebt den natürlichen Zusammenhang auf, es setzt einen Punkt, auf welchem es nicht aus Mangel an genügenden Nachrichten, sondern schlechthin und absolut unmöglich ist, das eine als die natürliche Folge des andern zu betrachten. Wo wäre aber ein solcher Punkt nachzuweisen? Es könnte auch diess nur auf geschichtlichem Wege geschehen. Auf dem Standpunkt der geschichtlichen Betrachtung aber wäre es eine blosse petitio principii, auch nur Einmal als geschehen vorauszusetzen, was mit aller sonstigen Analogie der geschichtlichen Anschauung in völligem Widerspruch stehen würde. Es würde auf diese Weise sich nicht mehr um eine geschichtliche Frage handeln, wie unstreitig auch die Frage über den Ursprung des Christenthums ist, sondern um eine rein dogmatische, die Frage über den Begriff des Wunders, ob es selbst im Widerspruch mit aller geschichtlichen Analogie eine absolute Forderung des religiösen Bewusstseins ist, bestimmte Thatsachen als Wunder im absoluten Sinn anzusehen. Kann man nun aber selbst auf dem dogmatischen Gebiet kein Bedenken haben, in Ansehung des Wunders und des Verhältnisses, in welches die beiden Begriffe des natürlichen und übernatürlichen zu einander zu setzen sind, bei der Ansicht stehen zu bleiben, welche Schleiermacher in seiner Glaubenslehre mit gutem Grunde als die auch für die christliche Weltanschauung genügende geltend gemacht hat, welche Nothwendigkeit könnte für die rein geschichtliche Betrachtung vorhanden sein, sich auf einen andern

Standpunkt zu stellen?“ Das Wunder und die geschichtliche Betrachtung der Dinge schliessen sich aus, wer diese will, kann jenes nicht zugeben — in dieser Ueberzeugung ist Baur mit Strauss vollkommen einverstanden. Was die beiden Kritiker unterscheidet, ist nur das oben berührte, dass der eine weit bestimmter, als der andere, auf eine positive Anschauung von der Entstehung des Christenthums und seiner ältesten Schriftwerke ausgeht. Beide nehmen an, dass unsere neutestamentlichen Geschichtsbücher manches erzählen, was entweder gar nicht oder doch nicht in dieser Weise geschehen sei, dass sich aus ihren Erzählungen, so wie sie vorliegen, kein geschichtlich treues Bild von der Entstehung und der frühesten Entwicklung des Christenthums gewinnen lasse. Wie sollen wir es aber dann gewinnen? Aus denselben Schriften, antwortet Baur, in Verbindung mit den übrigen neutestamentlichen und kirchlichen Schriftwerken, nur durch ein anderes Verfahren. Einestheils nämlich enthalten dieselben, so weit sie erzählender Art sind, neben dem unglaublichen und unwahrscheinlichen doch immer einen sehr bedeutenden Kern geschichtlicher Ueberlieferung, den wir auszusondern hoffen dürfen, sobald wir bestimmte Richtpunkte hiefür gefunden haben; anderntheils lassen sie alle ohne Ausnahme, wenn sie auch als mittelbare Zeugnisse über die Geschichte ihrer Vorzeit nur theilweise und nur mit Vorsicht zu gebrauchen sind, sich als unmittelbare Urkunden für die Kenntniss der Zeit verwenden, welcher sie selbst ihre Entstehung verdanken. Selbst die erzählenden unter diesen Schriften wollen ja nicht blosse Geschichtsbücher sein, sondern sie haben einen bestimmten religiösen Zweck: sie wollen belehren, erbauen, auf die christliche Gemeinde einwirken. Bei den neutestamentlichen Briefen ohnedem und der Offenbarung des Johannes liegt diese Absicht am Tage. Hieraus folgt von selbst, dass sich in ihnen der religiöse Standpunkt der Verfasser und der Kreise, denen sie angehörten, ebendamit auch ihre Partheistellung, ihr Verhältniss zu den praktischen und dogmatischen Fragen ihrer Zeit, ihre Wünsche für die Zukunft, ihre Ansicht von den

Zielen, welchen das Christenthum zugeführt werden müsse, bald mit grösserer, bald mit geringerer Bestimmtheit, bald willkührlich, bald unwillkührlich aussprechen wird; dass sich die Zustände der Zeit, aus der sie hervorgiengen, die Verhältnisse der Gemeinden, auf welche sie einwirken wollten, in ihnen abspiegeln werden. Diesen Spuren will nun Baur nachgehen; er will nicht allein die Abfassungszeit der neutestamentlichen Schriften neben den andern Entscheidungsgründen vor allem aus ihrem dogmatischen Charakter und ihrer Tendenz ermitteln, sondern er will auch aus derselben Quelle über die religiösen Zustände und die kirchlichen Verhältnisse jener Zeit sich unterrichten; und das gleiche Verfahren will er auf die übrigen altchristlichen Schriftwerke, bis gegen das Ende des zweiten Jahrhunderts herab, anwenden, denn als Geschichtsquellen betrachtet stehen beide sich gleich, und wenn die einen in unsere kirchliche Sammlung aufgenommen worden sind, die anderen nicht, so beweist diess nur, dass die letztern der Folgezeit weniger zusagten, als jene, nicht, dass sie für ihre eigene Zeit eine geringere Bedeutung hatten. Diese Selbstzeugnisse der verschiedenen Zeiten und Partheien betrachtet Baur als den zuverlässigsten Masstab für die kritische Sichtung der Nachrichten über die älteste Kirche, welche uns theils in den neutestamentlichen Geschichtsbüchern theils ausser denselben überliefert sind; und indem er nun die so gesichtete Ueberlieferung mit jenen unmittelbaren Spuren verbindet, hofft er auf dem Wege einer umfassenden Combination das vielfach verdunkelte und von Späteren übermalte Bild der alten Christengemeinde und ihrer Entwicklung, und weiterhin auch das ihres Stifters, in seiner ursprünglichen Gestalt, wenigstens den Grundlinien nach wiederherzustellen. Den sichersten Anhaltspunkt für diese Arbeit erkennt er aber in jener Thatsache, mit deren Entdeckung seine kritische Laufbahn begann, und die sich ihm im Verfolge mehr und mehr bestätigte; in der Thatsache, dass schon die Apostel und das apostolische Zeitalter durch den Gegensatz des Judaismus und des Paulinismus, einer partikularistischen und einer universa-

listischen, einer alttestamentlich gesetzlichen und einer freieren Auffassung des Christenthums getheilt waren; dass dieser Gegensatz nur allmählich, unter mancherlei Kämpfen und Vermittlungen, sich ausgeglichen, dass er erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der „katholischen" Kirche und ihrer Dogmatik seine Endschaft erreicht hat. In jenem tiefeingreifenden Gegensatz sieht Baur die treibende Kraft, von welcher die Entwicklung der Kirche mehr als ein Jahrhundert lang ausgieng; durch die Stellung, welche sie zu demselben einnahmen, bestimmte sich, ihm zufolge, der dogmatische Charakter der Einzelnen und der Partheien; die Denkmale des Kampfes und der Vermittlungen, durch die er beendigt wurde, haben wir noch in ausserkanonischen und neutestamentlichen Schriften: jedes Stadium des Weges, welchen die Kirche in ihrer Entwicklung zurücklegte, ist durch Schriftwerke bezeichnet, von denen ein Theil, mit den Namen von Aposteln oder Apostelschülern meist mit Unrecht geschmückt, in der Folge als neutestamentliche Sammlung dem heiligen Codex der Juden zur Seite gestellt wurde. Auch auf den Stifter des Christenthums wird erst von dieser späteren Entwicklung aus das volle geschichtliche Licht zurückfallen; nur eine solche Vorstellung über ihn wird richtig sein können, durch welche die späteren Zustände seiner Gemeinde nicht zum unerklärbaren Räthsel gemacht werden, und die Grundfrage für alle geschichtlichen Untersuchungen über die Person und Lehre Jesu ist die Frage: was er gewesen und wie er aufgetreten sein muss, wenn einerseits die judaistische Beschränktheit seiner unmittelbaren Schüler, und andererseits die unendliche Entwicklungsfähigkeit, die weltbewegende Kraft seines Werkes möglich sein sollte.

Ehe ich aber Baur's Ansichten hierüber weiter in's einzelne verfolge, wird es gut sein, einige Fragen zu beantworten, welche vielleicht dem einen oder dem anderen von unseren Lesern schon seit längerer Zeit auf der Zunge liegen. Dahin kann ich nun zwar die Frage nicht rechnen, welche uns von supranaturalistischer Seite so oft entgegengetreten ist, was

denn bei einer so zügellosen Handhabung der Kritik aus dem Glauben an das Wort Gottes, an die von Gott eingegebenen heiligen Schriften werden solle? Denn wer sich auch nur das mindeste in diesen Dingen klar gemacht hat, der muss einsehen, dass nicht blos eine zügellose Kritik, sondern alle und jede Kritik, zwar nicht mit der Ehrfurcht vor den heiligen Schriften, aber mit den gewöhnlichen Vorstellungen über dieselben unverträglich ist; dass andererseits der, welcher einmal eine Kritik der biblischen Bücher und ihrer Berichte zulässt, nicht das Recht hat, dieser Kritik andere Schranken zu setzen, als diejenigen, welche sie als wissenschaftliche sich selbst setzt. Statt jeder weiteren Erörterung dieses Punktes will ich mich daher auf die Gegenfrage beschränken: woher wisst ihr, dass jene Bücher das Wort Gottes in eurem Sinn sind, dass eine besondere göttliche Veranstaltung dafür gesorgt hat, jeden Irrthum, im kleinen wie im grossen, von ihnen fernzuhalten? Glaubt ihr es dem Zeugniss der Kirche oder sonst einer Auktorität, so wäre die Unfehlbarkeit dieser Auktorität erst zu beweisen, was natürlich um nichts leichter ist, als der Beweis für die Unfehlbarkeit der Schriften. Behauptet ihr andererseits, euch auf wissenschaftlichem Wege davon überzeugt zu haben, so könnte diess nur durch die gleichen Untersuchungen geschehen sein, auf welchen unsere Kritik ruht; dann dürftet ihr mithin diese Kritik nicht zum voraus, durch einen Machtspruch des Glaubens, abweisen, sondern ihr müsstet sie zulassen und auf die wissenschaftliche Verhandlung mit ihr eintreten, ihr könntet ihr nicht die Unfehlbarkeit der Schriften entgegenhalten, die ihr selbst erst gegen sie zu beweisen hättet. Wolltet ihr euch endlich auf eure unmittelbare Ueberzeugung, auf jenes unwiderstehliche Gefühl stützen, das man bald alterthümlicher das Zeugniss des heiligen Geistes, bald moderner den Beweis aus der inneren Erfahrung oder auch eine Aussage des christlichen Bewusstseins genannt hat, so wäre diess das verkehrteste, was ihr thun könntet. Denn mein Gefühl kann mir doch immer nur sagen, dass eine Annahme mir zusagt, dass sie meinen Bedürfnissen, Neigungen und Ueber-

zeugungen entspricht; ob sie dagegen an sich wahr ist, lässt sich nicht nach Gefühlen, sondern nur nach Gründen bestimmen. Geschichtliche Fragen nach der Wahrheit einer Erzählung oder dem Verfasser einer Schrift statt der äusseren Zeugnisse und der inneren Anzeichen aus dem Gefühl entscheiden zu wollen, ist so widersinnig, dass man die Sache nur zu nennen braucht, um ihre Unmöglichkeit klar zu machen.

Doch hierüber wird jeder Einsichtige mit uns einverstanden sein. Aber auch ganz abgesehen von den supranaturalistischen Vorstellungen über die biblischen Schriften könnte es scheinen, die Kritik müsse nothwendig zu weit gehen, wenn sie von einer Sammlung, welche seit mehr als 1500 Jahren allgemein anerkannt ist, die meisten Stücke ihren angeblichen Verfassern abspricht; wenn sie Schriften, die bis auf die neueste Zeit für apostolisch gegolten haben, in die Mitte des zweiten Jahrhunderts herabrückt; wenn sie den Verfassern der biblischen Bücher, diesen frommen und redlichen Männern, zutraut, dass sie Thatsachen und Reden erdichtet, den eigenen Werken die Namen von Aposteln und Apostelschülern fälschlich vorgesetzt haben; wenn sie über den Stifter des Christenthums und seine nächsten Nachfolger schon so bald nach ihrer eigenen Zeit diese Masse von ungeschichtlichen Angaben verbreitet und geglaubt, wenn sie gleichzeitig so viele unterschobene Schriften von der Kirche angenommen werden lässt; wenn sie den Aposteln Uneinigkeit und Zwiespalt über die wichtigsten Lebensfragen des Christenthums, der ältesten Christengemeinde eine für uns ganz unbegreifliche Befangenheit im Judenthum Schuld giebt; wenn sie dem Johannesevangelium, diesem Lieblingsbuch der modernen Frömmigkeit, mit seiner Aechtheit fast alle geschichtliche Glaubwürdigkeit abspricht, um dafür in der Offenbarung, vor deren veralteten Anschauungen die Bildung unserer Tage das Kreuz schlägt, ein ächtes Werk des Apostels, die zuverlässigste Urkunde des vorpaulinischen Christenthums, das einzige, was von einem persönlichen Schüler Jesu übrig ist, zu erkennen. Dieser Schein hat für solche, welche der

Sache selbst ferner stehen, gewiss viel bestechendes; betrachten wir ihn uns daher etwas genauer.

Was für's erste die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften betrifft, so kann man sich zwar beim ersten Anblick durch das Ansehen einer vielhundertjährigen Ueberlieferung imponiren lassen; das wahre ist aber, dass eine Ueberlieferung durch ihre Dauer zwar an Ehrwürdigkeit, aber nicht an Zuverlässigkeit gewinnen kann, und dass wir der Thatsachen, welche erst seit dreissig Jahren erzählt werden, weit sicherer sind, als derjenigen, welche eine dreitausendjährige Tradition für sich haben. Um etwas thatsächliches, wie die Abfassung einer Schrift von einer bestimmten Person, durch Zeugen zu erweisen, ist vor allem nothwendig, dass die Zeugen der Thatsache nahe genug standen, um etwas sicheres von ihr zu wissen. Einen Werth haben daher für uns, strenggenommen, immer nur die Augenzeugen, alle andern dagegen nur wiefern sie uns die Aussagen von jenen überliefern. Die Zuverlässigkeit dieser Ueberlieferung kann aber natürlich durch die Länge der Zeit selbst im besten Fall nicht zunehmen, in jedem andern wird sie dadurch verlieren; ausser sofern — eben durch die gelehrte Forschung und die Kritik — die mit der Zeit verdunkelte und entstellte ursprüngliche Ueberlieferung wiederhergestellt, das frühere an die Stelle des späteren gesetzt wird. Nicht anders verhält es sich auch mit der Ueberlieferung über die neutestamentlichen Schriften. Die Ansicht der Kirche von diesen Schriften ist für uns nur in dem Fall und in dem Masse von Bedeutung, als wir sie auf ältere Zeugnisse zurückzuführen Grund haben; die entscheidende Frage kann immer nur die sein, ob sie den Zeitgenossen ihrer angeblichen Verfasser als Werke derselben bekannt waren, und auf solche authentische Zeugnisse hin von den späteren anerkannt wurden: ein einziges gleichzeitiges Zeugniss über sie wäre mehr werth, als hundert, welche dieses eine höchstens nur wiederholen, in keinem Fall ersetzen können, und die siebzig nächsten Jahre nach dem Ende des apostolischen Zeitalters sind ungleich wichtiger für ihre Beurtheilung, als die

siebzehnhundert, welche seitdem verflossen sind. Wie steht es nun aber in dieser Beziehung? Sind für die Aechtheit der neutestamentlichen Schriften — wir wollen nicht sagen von Zeitgenossen, sind auch nur von solchen, die in der ersten und zweiten Generation nach ihren angeblichen Verfassern gelebt haben, Zeugnisse dafür aufzuweisen? Von ausdrücklichen und unmittelbaren Zeugnissen, so viel uns bekannt ist, nicht ein einziges, von mittelbaren, die erst auf einem Umweg, durch allerlei Schlüsse und Vermuthungen gewonnen werden, nur wenige. Wir hören durch Papias, einen Schüler des Apostels Johannes, von einer Sammlung von Aussprüchen Christi, die der Apostel Matthäus in ebräischer Sprache verfasst habe; aber diese ebräische Spruchsammlung kann weder unser griechisches Matthäusevangelium, noch kann dieses nur eine Uebersetzung von jener sein; unser Evangelium lässt sich mittelst der äusseren Zeugnisse, und abgesehen von der Untersuchung über sein Verhältniss zu Markus und Lukas, nicht vor Justin dem Märtyrer (um 150 n. Chr.) nachweisen. Derselbe Papias weiss von evangelischen Denkwürdigkeiten, welche Markus nach den Vorträgen des Petrus aufgezeichnet haben soll; aber seine Beschreibung derselben passt nicht auf unsern Markus; diesen scheint nicht einmal Justin in Händen gehabt zu haben. Dagegen ist unser drittes Evangelium allerdings von Justin und gleichzeitig von dem Gnostiker Marcion gebraucht worden; aber wie alt es damals schon war, wissen wir nicht; von der Apostelgeschichte vollends findet sich die erste Spur um's Jahr 170 n. Chr. Nicht früher haben wir sichere Kunde von dem Dasein des vierten Evangeliums und der johanneischen Briefe, während noch von Papias und Justin nicht allein ihre Bekanntschaft mit diesen Schriften nicht zu erweisen, sondern ihre Unbekanntschaft mit denselben höchst wahrscheinlich ist, und alle Mühe, die man sich auch neuestens wieder gegeben hat, dieses Ergebniss umzustossen, löst sich vor einer genauen Untersuchung des wirklichen Sachverhalts in nichts auf. Dagegen nennt Justin die Offenbarung, deren Abfassungszeit (68 n. Chr.) sich ohnedem aus ihr selbst mit

voller Sicherheit bestimmen lässt, ein Werk des Apostels Johannes, und die gleiche Ueberlieferung können wir in einzelnen Spuren bis gegen den Anfang des zweiten Jahrhunderts hinauf verfolgen. Selbst für die paulinischen Briefe fehlt es vor Marcion (140—150 n. Chr.) an ausdrücklichen Zeugnissen, die an Timotheus und Titus hatte sogar dieser Gnostiker nicht in seiner Sammlung; aber dass mehrere derselben schon den Verfassern des Ebräer- und Jakobusbriefes, der beiden petrinischen Briefe, der Apostelgeschichte, der dem Barnabas und Clemens von Rom beigelegten Schreiben bekannt waren, lässt sich durch gegenseitige Vergleichung dieser Schriften darthun. Was die übrigen neutestamentlichen Briefe betrifft, so mag es hier an der Bemerkung genügen, dass für keinen derselben ein Zeugniss vorliegt, welches die Annahmen der „tübinger“ Kritik über ihren Ursprung und ihre Abfassungszeit widerlegte.

Man wird zugeben müssen, dass eine derartige Ueberlieferung von der Vollständigkeit, dem Alter und der Urkundlichkeit weit entfernt ist, welche sie haben müsste, um die Aechtheit der Schriften, um die es sich handelt, wirklich sicher zu stellen. Wenn zwischen dem angeblichen Verfasser einer Schrift und ihrer ersten Erwähnung ein Zeitraum von vierzig, fünfzig, selbst von achtzig und hundert Jahren liegt, dann ist, den Ursprung dieser Schrift betreffend, für eine Zeit, welche der Buchdruckerpresse noch entbehrte, die weiteste Möglichkeit der Täuschung gegeben. Wir wissen ja nicht im geringsten, woher den alten christlichen Schriftstellern eine Kunde über die Verfasser der Bücher zukam, die sie als Werke von Aposteln oder Apostelschülern benützten. Es ist möglich, dass sie darüber zuverlässige Nachrichten gehabt haben; es ist aber ebenso möglich, dass sie nur einer unsicheren Meinung gefolgt sind, oder dass sie die Namen der Verfasser, welche sie in ihren Exemplaren dem Titel einer Schrift beigefügt fanden, ohne weitere Prüfung annahmen, wie ja auch von uns weit die meisten, alle die in literarischer Kritik nicht geübt sind, es zu machen pflegen. Solche Angaben auf dem Titel geben aber selbstverständlich für sich genommen nur eine sehr geringe

Gewähr für die Aechtheit eines Buchs, da eben alles darauf ankommt, ob sie wahr sind: ob nicht der Verfasser sein Werk einem anderen unterschoben, oder ein dritter nach unsicherer Kunde, vielleicht nach blosser Vermuthung, den Namen des Verfassers seiner Handschrift beigefügt hat; oder ob nicht umgekehrt eine Schrift, welche diesen Namen ursprünglich mit Recht trug, in der Folge überarbeitet, ausgezogen, durch Zusätze bereichert, vielleicht zu etwas ganz anderem gemacht worden ist, ohne ihn zu verlieren — ein Fall, welcher in der alten Literatur oft genug vorkommt, und vor der Erfindung der Buchdruckerkunst ungleich leichter, als jetzt, möglich war. So lange daher unsere Zeugnisse für eine Schrift nicht zu ihrer angeblichen Abfassungszeit selbst hinaufreichen, sondern sich ihr nur bis auf die Entfernung von einem oder einigen Menschenaltern annähern (wie diess bei den neutestamentlichen Schriften ohne Ausnahme der Fall ist), haben dieselben die bedenklichste Lücke, und sind für sich genommen nicht im Stande, den Zweifeln der inneren Kritik eine haltbare Schranke entgegenzusetzen.

Diese Lücke füllt man nun gewöhnlich kurzer Hand mit dem guten Glauben an die Kirche und die Zuverlässigkeit der kirchlichen Tradition aus. „Wie lässt es sich denken, fragt man, dass die Kirche, dass auch die hervorragendsten Männer in derselben unsere neutestamentlichen Schriften so einstimmig angenommen hätten, wenn sie sich nicht von ihrem Ursprung und ihrer Glaubwürdigkeit auf's vollständigste überzeugt hatten? Handelte es sich doch für sie nicht um kleines, stand doch die treue Ueberlieferung der Geschichte und der Lehrreden ihres Stifters, der unverfälschte Besitz der apostolischen Schriften, mit Einem Wort die ganze Lehre der Kirche und die geschichtliche Grundlage dieser Lehre hier in Frage.“ Aber für's erste ist die Anerkennung unserer kanonischen Schriften in der ersten Zeit gar nicht so einstimmig erfolgt, wie man sich wohl vorstellt. Wir wissen, dass neben unsern Evangelien und statt derselben längere Zeit manche weitere im Gebrauch waren, die von jenen oft sehr bedeutend ab-

wichen: die Judenchristen bedienten sich meist des sogenannten Ebräerevangeliums in verschiedenen Bearbeitungen, oder eines mit diesem verwandten Petrusevangeliums; unter den gnostischen Sekten, welche damals doch auch noch zur „Kirche" gehörten, waren verschiedene eigenthümliche Evangelien im Umlauf, während sie die der Judenchristen und theilweise auch die unsrigen verwarfen; Justin gebraucht neben unserem Matthäus und Lukas noch eine dritte, in unserer Sammlung nicht enthaltene, Evangelienschrift, und ähnliche Spuren apokryphischer Evangelien finden sich auch sonst; Papias scheint statt unserer vier Evangelien nur einen Matthäus und einen Markus, welche beide von den unsrigen verschieden waren, gekannt zu haben. Erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts kommen unsere vier Evangelien allmählich zur allgemeinen Anerkennung. Die Offenbarung des Johannes wird seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts vielfach bestritten; über mehrere von den neutestamentlichen Briefen war man noch im vierten Jahrhundert nicht im reinen. Dagegen werden längere Zeit, bis in's dritte und vierte Jahrhundert hinein, Schriften zu den neutestamentlichen Büchern gerechnet, welche die Kirche in der Folge vom Kanon ausschloss, wie der „Hirte" des Hermas, der Brief des Barnabas, die Apokalypse des Petrus. Die Sammlung dieser Schriften hat sich mit Einem Wort nur sehr langsam gebildet, und über die Anerkennung der in ihr enthaltenen Stücke ist zum Theil erst nach Jahrhunderten ein Einverständniss erzielt worden.

Dass man aber hiebei von sicheren Nachrichten über ihren Ursprung ausgegangen sei, ist eine Voraussetzung, die sich am allerwenigsten mit dem religiösen Interesse begründen lässt, mit welchem die Kirche jene Schriften betrachten musste. Was pflegen denn die Menschen lieber zu glauben und weniger zu prüfen, als was mit ihren Interessen, seien es nun persönliche oder Partheiinteressen, mit ihren Neigungen, ihren Bedürfnissen, ihren Vorurtheilen übereinstimmt? was wird leichter unbesehen verworfen, als was ihnen widerspricht? In demselben Masse, wie ein politisches, ein sittliches, ein religiöses,

überhaupt ein dogmatisches oder praktisches Interesse an die Annahme oder die Verwerfung einer Ueberlieferung geknüpft ist, wird immer und nothwendig das geschichtliche Interesse ihrer strengen und vorurtheilslosen Prüfung, die Unbefangenheit des kritischen Verfahrens gefährdet. Je grösser die dogmatische und religiöse Bedeutung der neutestamentlichen Schriften, je lebendiger in der Kirche das religiöse und theologische Interesse war, je ausschliesslicher alle Partheien in ihr ohne Ausnahme, die Orthodoxen wie die Häretiker, die Gnostiker wie die Ebjoniten, von demselben beherrscht wurden, um so unwahrscheinlicher ist es, dass sie die Schriften, welche ihnen als apostolische geboten wurden, mit kritischem Auge betrachtet, dass sie Ursprung und Inhalt derselben wissenschaftlich untersucht, dass sie die Ueberlieferung vorurtheilsfrei geprüft, Gründe und Gegengründe in der kühlen skeptischen Weise des Geschichtsforschers, für kein Ergebniss zum voraus entschieden, abgewogen haben sollten. Sondern es lässt sich unbedingt erwarten, dass ihr Urtheil ganz und gar durch dogmatische Gründe bestimmt wurde, dass jede Parthei die Schriften als apostolisch annahm, welche mit ihren Voraussetzungen und Tendenzen übereinstimmten, die ihnen widerstrebenden verwarf; und dass ebenso später die Majorität, welche sich zur katholischen Kirche zusammenfasste, unter den als apostolisch überlieferten Schriften nur denjenigen ihre Anerkennung zollte, in welchen das religiöse Bewusstsein dieser späteren Zeit sich am reinsten und vollständigsten wiedererkannte. Diess konnten aber möglicherweise ganz andere sein, als die von der werdenden Kirche zuerst hervorgebrachten, da in diesen wohl manche Anschauungen vorkamen, welche den Späteren auf ihrem Standpunkt unverständlich und fremdartig geworden waren, und manches fehlte, was erst in der Folge in die kirchliche Ueberzeugung aufgenommen worden war, jetzt aber die grösste Bedeutung für sie erhalten hatte. Dass daher die Kirche wegen der religiösen Wichtigkeit unserer neutestamentlichen Schriften ihren Ursprung gründlich untersucht, dass sie aus diesem Grunde nichts unächtem den Zu-

tritt zu ihrer Sammlung gestattet haben werde, diess ist nicht blos eine höchst willkührliche, sondern auch eine höchst unwahrscheinliche Annahme.

Weiter dürfen wir aber auch nicht übersehen, dass es für die „Kirche", oder richtiger für die Kirchenlehrer, deren Urtheil die übrigen folgten, gar nicht so leicht war, sich von dem Ursprung einer Schrift mit urkundlicher Sicherheit zu überzeugen. Selbst in der neueren Zeit sind trotz aller der äusseren Hülfsmittel und der kritischen Bildung, welche sie vor dem Alterthum voraus hat, absichtliche und unabsichtliche literarische Täuschungen der auffallendsten Art vorgekommen. So wurde z. B. Fichte's Kritik aller Offenbarung in ihrer ersten anonymen Ausgabe ganz allgemein Kant zugeschrieben, und würde es vielleicht heute noch, wenn der Zustand der Literatur derselbe wäre, wie vor 2000 Jahren. In die Sammlung der hegel'schen Werke ist eine Abhandlung von Schelling und eine von F. v. Meyer gekommen. Von mehreren shakespeare'schen Stücken ist die Urheberschaft streitig. Die Denkwürdigkeiten der Herzogin Dorothea Sibylla von Brieg sind Jahre lang allgemein für ächt gehalten und in dieser Voraussetzung von namhaften Geschichtschreibern benützt worden. Unterschobene Briefe Friedrichs d. Gr. haben bis in die neueste Zeit für eine urkundliche Geschichtsquelle gegolten; selbst ein Machwerk wie die *Matinées royales* liess sich die Partheisucht noch im letzten Jahrzehend wieder als ächt aufreden. Die fabelhaft frechen Fälschungen, durch welche der Akademiker Chasles betrogen wurde, sind von ihm selbst, einem Mann der exakten Wissenschaft, gar nicht, von der französischen Akademie viel zu spät entdeckt, das „Buch der Wilden" ist auf Kosten der damaligen französischen Regierung publicirt worden. Um den unächten Briefwechsel Marie Antoinette's als solchen zu erweisen, bedurfte es langer Verhandlungen mit seinen Gönnern. Das „Königsbild" (*Εἰκὼν βασιλική*), wenige Tage nach der Hinrichtung Karl's I. diesem König unterschoben, machte trotz Milton's sofortiger Widerlegung solches Glück, dass bald jeder Zweifel an der Aecht-

heit dieser Denkschrift des königlichen „Märtyrers“ verstummte; als sich 50 Jahre später Toland für Milton erklärte, wurde ihm diess in England kaum weniger übelgenommen, als seine Angriffe auf den neutestamentlichen Kanon. Bald nach dem unglücklichen Ende des Nikodemus Frischlin erschien unter seinem Namen ein Gedicht, „vom grossen Christoffel“, dessen Aechtheit bis auf die neueste Zeit nicht bestritten wurde; selbst Strauss hatte in seiner Biographie Frischlin's die Zweifel, welche ihm aufstiegen, um der starken äusseren Bezeugung willen unterdrückt. Jetzt ist nachgewiesen, dass ein anderer der Verfasser war, Frischlin es nur herausgegeben und vielleicht da und dort überarbeitet hat.*) Wenn in diesen und in so manchen anderen Fällen die Täuschung entdeckt wurde, so haben wir diess nicht allein der ungleich entwickelteren Kritik, sondern auch den günstigeren Verhältnissen der Neuzeit zuzuschreiben. Der altchristlichen Welt fehlte nicht blos jene, sondern auch diese.

Die Kirche jener Zeit war ja keineswegs, wie man sich die Sache oft nebelhaft genug vorstellt, eine so festgeschlossene Einheit, dass man von dem, was in einem Theile derselben vorgieng, sofort in jedem andern sichere Kunde hätte haben müssen. Es gab auch für den allgemeinen literarischen Verkehr nichts, was unsere Zeitschriften und Messkataloge und ähnliche Hülfsmittel unserer Tage hätte ersetzen können. Für uns ist es freilich in den meisten Fällen ein leichtes, über den Ursprung eines Buchs in's reine zu kommen. Aber wenn z. B. in Rom eine Schrift in Umlauf gesetzt wurde, die ein halbes Jahrhundert vorher von einem Apostel im fernen Osten verfasst sein sollte, oder wenn in Alexandrien ein Brief auftauchte, den ein solcher angeblich nach Kreta oder Kleinasien gerichtet hatte, wer hatte die Mittel, um die Richtigkeit dieser Angaben sicher zu stellen? Man hätte in die betreffenden Gemeinden selbst reisen, man hätte genaue Nachforschungen an Ort und Stelle vornehmen müssen, welche dann wahr-

*) Das nähere bei Strauss Leben Jesu f. d. d. V. 42 f.

scheinlich erst noch in neun Fällen unter zehn zu keinem ordentlichen Ergebniss geführt hätten. Aber wenn diess je einmal, vielleicht Jahrzehende nach dem ersten Auftreten einer Schrift, geschehen ist, so konnte sich diese mittlerweile in die Gegend, aus welcher sie herstammen wollte, verbreitet haben, und man konnte sich dort beeifert haben, ein apostolisches Schriftstück, welches die eigene Heimath so nahe angieng, sich anzueignen. In der Regel wurden aber solche Nachforschungen ohne Zweifel entweder gar nicht, oder doch so spät angestellt, dass keine Aussicht mehr war, etwas damit zu erreichen. So waren also literarische Täuschungen in jener Zeit schon durch die äusseren Umstände auf's höchste begünstigt. Noch weit mehr aber waren sie es durch den auffallenden und für uns fast unbegreiflichen Mangel an literarischer Kritik, welcher derselben theils überhaupt, theils namentlich einzelnen Kreisen darin eigen ist. Wie manches Verdienst auch die alexandrinischen Gelehrten auf diesem Feld sich erworben hatten, wenn man die alte Literatur mit kritischem Auge durchmustert, kann man nicht genug darüber erstaunen, wie allgemein Schriften anerkannt wurden, deren Unächtheit uns auf den ersten Blick einleuchtet. Selbst die klassische Literatur ist an solchen Beispielen weit reicher, als man glauben sollte; und nicht etwa nur solchen Männern, von denen keine anderen Schriftwerke zur Vergleichung vorlagen, sondern den berühmtesten und bekanntesten Namen, Schriftstellern, deren Eigenthümlichkeit durch zahlreiche Werke allseitig festgestellt ist, sind fremde Arbeiten, öfters nur wenige Jahre nach ihrem Tode, mit einer Dreistigkeit unterschoben worden, welcher nur die Sorglosigkeit und Leichtgläubigkeit gleichkommt, mit der man sich diese Unterschiebungen gefallen liess. Wo es sich vollends um Männer aus einer entfernteren Vorzeit handelte, von denen man nichts oder nur wenig ächtes besass, da kannte die pseudonyme Schriftstellerei kaum irgend eine Grenze. Schriftsteller zu erdichten, Leuten, die keinen Buchstaben geschrieben haben, ganze Reihen von Büchern zu unterschieben, das neueste in ein graues Alterthum zurückzudatiren, die bekann-

testen Philosophen Ansichten aussprechen zu lassen, die ihrer wirklichen Meinung schnurstracks zuwiderlaufen — diese und ähnliche Dinge sind gerade in den letzten vorchristlichen und den ersten christlichen Jahrhunderten ganz gewöhnlich, und wie plump auch dabei oft der Betrug, wie grell die Verletzung aller geschichtlichen Möglichkeit ist, so ist es doch immer nur ein Ausnahmsfall, wenn die Täuschung von den Betheiligten bemerkt wird. Um nur Ein Beispiel aus einem Kreise anzuführen, welcher der christlichen Kirche nahe genug steht: aus der pythagoreischen Schule kennen wir (wie schon S. 52 f. bemerkt wurde) mehr als achtzig Schriften, die sämmtlich von Pythagoras oder von Pythagoreern der alten Zeit herrühren wollen; aber wenn wir zwei oder drei ausnehmen, kann es bei allen übrigen nicht dem mindesten Zweifel unterliegen, dass sie erst seit dem letzten Jahrhundert vor Christus von Neupythagoreern verfasst worden sind, um auf diesem Wege platonische, aristotelische, stoische Sätze oder auch eigene Erfindungen als altpythagoreisch an den Mann zu bringen. Und diess geschah grösstentheils wohl in eben dem Alexandrien, welches der Hauptsitz der literarischen Kritik in der alten Welt ist, und die Zeitgenossen hatten so gar kein Auge für den wahren Sachverhalt, dass die gelehrtesten Kenner der alten Philosophie in jener Zeit Schriften, welche für uns den Stempel der Fälschung an der Stirne tragen, ganz unbefangen als ächt anführen und gebrauchen! Wenn es bei den Gelehrten vom Handwerk so aussah, wie lässt sich annehmen, dass mehr literarische Kritik bei solchen zu Hause gewesen sein werde, die von ganz anderen Interessen beseelt waren, einem anderen Beruf und anderen, der wissenschaftlichen Kritik weit ferner stehenden Bildungskreisen angehörten?

Wie es in Wahrheit bei den alten Kirchenlehrern in dieser Beziehung bestellt war, diess können wir schon aus Einem bezeichnenden Zug abnehmen: aus der Leichtgläubigkeit, mit der eine Menge der fabelhaftesten Ueberlieferungen in der alten Kirche und selbst von ihren gefeiertsten Lehrern

angenommen wurden, und namentlich aus jenem Wunderglauben, zu dessen genauerer Beleuchtung sich noch später Gelegenheit finden wird. Wunderglaube und Kritik sind zwei Dinge, die sich ausschliessen, und wo überhaupt kein Sinn für Kritik ist, da wird auch kein Sinn für literarische Kritik sein. Wen es nichts kostet, das unwahrscheinlichste, selbst aus der nächsten Gegenwart, als Thatsache hinzunehmen, wenn es nur seiner Kirche und seiner Parthei dient, den wird es noch viel weniger kosten, eine Schrift ohne urkundliche Beglaubigung für ächt anzunehmen, wenn sie nur mit seiner Ueberzeugung, seinem religiösen Interesse und Bedürfniss übereinstimmt. Wir brauchen uns aber nicht auf Vermuthungen zu beschränken: wir können an vielen unantastbaren Beispielen nachweisen, wie weit selbst die gelehrtesten und bedeutendsten Männer der alten Kirche, man kann fast sagen von jeder Ahnung dessen entfernt waren, was man literarische Kritik nennt. Aus der grossen Menge solcher Belege mag hier nur eine Anzahl der schlagendsten ausgewählt werden. Im zweiten Jahrhundert vor Christus hatte ein alexandrinischer Jude, Namens Aristobul, zur Empfehlung des Judenthums Aussprüche griechischer Dichter zusammengestellt, die er auf's unverschämteste gefälscht hatte. Clemens (um 200 n. Chr.) und Eusebius (330), zwei der gelehrtesten Kirchenväter, entnehmen ihm solche Stellen, und keinem von beiden steigt ein Verdacht auf, wenn er z. B. Orpheus von Abraham, von Moses und den 10 Geboten, Homer von der Heiligkeit des Sabbaths reden hört. — Einer Reihe ähnlicher Fälschungen, theils von Juden, theils von Christen begangen, verdanken die sibyllinischen Weissagungen ihr Dasein. Uns scheint es rein unmöglich, diesen Betrug nicht zu entdecken: eine messianische Prophetie im Munde der alten Sibylle, mit den genauesten Hinweisungen auf späte Ereignisse, wie Nero's Muttermord und der Ausbruch des Vesuv unter Titus, im übrigen aber natürlich so wenig, als irgend eine andere derartige Weissagung, eingetroffen — wer könnte heutzutage stumpf genug sein, um in so plumper Weise getäuscht zu werden? Aber

unter den christlichen Apologeten ist keiner, der nicht die Sibylle so gläubig, wie jeden alttestamentlichen Propheten, zum Zeugen aufriefe, und als der Christengegner Celsus diese unterschobenen Zeugnisse zurückwies, trat ihm Origenes mit der vollen Ueberzeugung von ihrer Berechtigung entgegen. — Ebensowenig bezweifelt Clemens (Strom. V, 599), dass Zoroaster einige Zeit nachdem er in der Schlacht gefallen war wieder in's Leben zurückgekehrt, und dass die Schrift ächt sei, worin er erzählte, was er im Todtenreich gesehen hatte. Für uns freilich reicht seine eigene Mittheilung hin, um uns in diesem Buch Zoroaster's die ungereimte Nachahmung eines bekannten platonischen Mythus erkennen zu lassen. — Wie ferner griechische Schriftsteller im Interesse des Judenthums von Juden gefälscht wurden, so erlaubten sich Christen schon frühe in ihrem Interesse Fälschungen in der griechischen Uebersetzung des alten Testaments. Der Verfasser des Barnabasbriefes und Justin der Märtyrer, einer von den einflussreichsten Theologen der älteren Kirche und der wichtigste Zeuge über unsere neutestamentlichen Schriften, gebrauchen mehrere solche von Christen unterschobene Stellen als Schriftzeugnisse. Dabei weiss Justin recht wohl, dass sie im ebräischen Text fehlen. Aber statt sich dadurch auf die richtige Spur leiten zu lassen, stellt er die völlig aus der Luft gegriffene Behauptung auf, die Juden hätten die betreffenden Stellen aus den ebräischen Exemplaren ausgemerzt; und statt sich über den frommen Betrug seiner Glaubensgenossen zu schämen, kanzelt er die Gegner — ohne Zweifel im besten Glauben an sein Recht — wegen des entsetzlichen Verbrechens ab, das sie durch ihre angebliche Schriftverstümmelung begangen haben. — Ein andermal hat derselbe Justin, wie es scheint, gar selbst eine Urkunde gefälscht, ohne es zu wissen. Für die Legende vom Magier Simon beruft er sich auf die Bildsäule, welche diesem Zauberer auf der Tiberinsel gesetzt worden sei, mit der Inschrift: *Simoni deo Sancto*. Justin lebte in Rom, und jene Inschrift konnte ihm aus eigener Anschauung bekannt sein. Glücklicherweise ist sie aber auch uns bekannt,

seitdem sie im Jahr 1574 an dem von Justin bezeichneten Ort ausgegraben worden ist, und so wissen wir denn auch, dass sie nicht so lautete, wie er angiebt, sondern: *Semoni Sanco Deo Fidio* u. s. w. Der *Semo Sancus* aber ist eine altrömische Gottheit. Justin hat hier einen Lesefehler begangen oder einem anderen nachgesprochen, den wir ihm nicht einmal so hoch anrechnen wollten, wenn er nicht zugleich von der äussersten Unkritik gegen die Abenteuerlichkeiten der Simonssage Zeugniss ablegte. So auffallend uns aber diese auch sein mag, und so bedeutend der Gegenstand, um den es sich handelt, die Geschichte des Erzketzers Simon, in die Ueberlieferung über die älteste Kirche eingreift, so wird doch der Irrthum Justin's von Irenäus, Tertullian, Eusebius und wie vielen sonst noch wiederholt, ohne dass es einem einzigen in den Sinn gekommen wäre, der Sache genauer nachzugehen. — Papias und nach ihm Irenäus erzählen, angeblich aus dem Munde des Apostels Johannes, einen Ausspruch Christi, welchen dieser freilich niemals gethan haben kann, da er dem krassesten jüdischen Chiliasmus entsprungen ist: im tausendjährigen Reiche werde es zum Genuss für die Frommen Weinstöcke geben, so ungeheuer, dass an jedem 10,000 Reben, und an jeder Rebe 10,000 Zweige, und an jedem Zweig 10,000 Schossen, und an jeder Schosse 10,000 Trauben und an jeder Traube 10,000 Beeren wachsen, und jede Beere werde 40 Flaschen Wein geben. Nach demselben Masstab der Waizen und die übrigen Gewächse. Und beide Kirchenväter glauben nicht allein, dass so kindische Dinge von Christus gelehrt und von Johannes fortgepflanzt sein können, sondern demselben Apostel schreibt Irenäus doch zugleich unser viertes Evangelium zu, welches die idealste, dem Judenthum und dem jüdischen Chiliasmus fernliegendste Schrift des N. Testaments ist, und dass von diesen zwei Annahmen jede die andere ausschliesst, davon hat er keine Ahnung. — Alttestamentliche Apokryphen von sehr jungem Datum, erst dem Ende der vorchristlichen oder gar der christlichen Zeit angehörig, werden allgemein ihren angeblichen Verfassern zugeschrieben, das

Buch Henoch z. B., dessen Grundschrift um 110 v. Chr. verfasst sein mag, schon in unserem Brief des Judas dem Vater Methusalah's u. s. w. — Der Brief des edessenischen Fürsten Abgar an Jesus und Jesu Antwortschreiben darauf wird von Eusebius in gutem Glauben mitgetheilt, und weder an der sonstigen Ungereimtheit dieses Briefwechsels, noch auch daran nimmt er Anstoss, dass Jesus hier einen Ausspruch des Johannesevangeliums mit der Formel anführt: „es steht von mir geschrieben". — Selbst in Fällen, wo die Nähe der Zeit und des Ortes eine Entdeckung der Täuschung leicht genug gemacht hätte, liess man sich doch täuschen. So hatte z. B. ein Christ eine Erzählung über den Tod und die Auferstehung Jesu verfertigt, welche mit unsern evangelischen Darstellungen ganz übereinstimmend sich selbst für einen von Pilatus an Kaiser Tiberius erstatteten amtlichen Bericht ausgab. Wäre Quellenkritik die Sache der damaligen Kirche gewesen, so hätten doch wohl Nachforschungen über die Aechtheit eines so wichtigen Aktenstücks stattfinden müssen. Aber davon zeigt sich keine Spur: der Bericht des Pilatus war der christlichen Sache zu günstig, als dass man seine Urkundlichkeit hätte bezweifeln, und sich nicht ebenso zuversichtlich darauf berufen sollen, wie sich Justin auch auf die Schatzungstabellen des Quirinius beruft, die er ganz sicher mit keinem Auge gesehen hat. — Das gleiche gilt von den angeblichen Erlassen römischer Kaiser zu Gunsten der Christen. Nicht genug, dass Eusebius ein solches dem Antoninus Pius unterschobenes Edikt als ächt mittheilt, und auf dasselbe leichtfertiger Weise auch Aeusserungen eines Zeitgenossen von Antoninus bezieht, welche in Wahrheit auf ganz andere Rescripte gehen: schon Justin beruft sich um's Jahr 150 gegen Antoninus Pius auf ein uns erhaltenes Edikt Hadrian's, das aller Wahrscheinlichkeit nach unächt ist, und Tertullian i. J. 198 auf einen gleichfalls noch vorhandenen Erlass Mark Aurel's, worin dieser Kaiser die wunderbare Errettung seines Heeres durch das Gebet christlicher Soldaten (das Wunder der sog. *legio fulminatrix*; s. o. S. 107 f.) berichtet, den Christen Religionsfreiheit gewährt

und ihre Ankläger mit den schwersten Strafen bedroht. Jenes Wunder müsste i. J. 174 v. Chr. stattgefunden haben. Die Unterschiebung ist also eine ziemlich neue. Aber so wenig dieser Umstand Tertullian verhindert hat, an die Aechtheit des kaiserlichen Erlasses zu glauben, ebenso wenig ist ihm das Bedenken aufgestiegen, dass unmöglich i. J. 174 ein solches Edikt, und aus solcher Veranlassung, ergangen sein könne, da unmittelbar darauf, unter desselben Mark Aurel's Regierung, von den römischen Behörden eine schwere Verfolgung über die gallischen Christen verhängt wurde. — Doch wie kann man sich hierüber bei einem Tertullian wundern? Ist es doch selbst dem gelehrten Origenes begegnet, nicht allein hinsichtlich der Sibyllinen und ähnlicher Erzeugnisse den herrschenden Annahmen zu folgen, sondern auch in den clementinischen Recognitionen eine Schrift als ächt zu benützen, die erst vor wenigen Jahrzehenden einem Schüler der Apostel unterschoben worden war. Hat doch die nachgewiesene und von dem Verfasser selbst eingestandene Thatsache der Erdichtung die Kirche nicht abgehalten, ein so apokryphisches Machwerk, wie die *Acta Pauli et Theclae*, vom zweiten Jahrhundert her fast einstimmig im Gebrauch zu behalten und auf Grund dieser Legende der Heiligen ein Fest zu feiern. Um den Verfasser einer Schrift machte man sich eben damals wenig Sorge, wenn nur ihr Inhalt dem Geschmack und Bedürfniss der Zeit zusagte. Ueber die Fragen, worauf es bei literarischen Untersuchungen ankommt, hatte man so wenig ein Bewusstsein, dass man sie weder zu stellen, noch ordentlich zu beantworten wusste. Wenn z. B. Irenäus (III, 12, 8) beweisen will, dass nur unsere vier Evangelien, nicht mehr und nicht weniger, anzunehmen seien, so thut er nichts von alle dem, was wir in diesem Fall thun würden; er sucht weder durch Prüfung der äusseren Zeugnisse, noch durch eine genauere Analyse ihres Inhalts ihr Alter, ihre Aechtheit, ihre Glaubwürdigkeit festzustellen; er schlägt einen kürzeren Weg ein: es muss vier Evangelien geben, sagt er, und nicht mehr, da es ja auch vier Himmelsgegenden und vier Hauptwinde

giebt, und da die Cherubim vier Gesichter haben. Wir werden nicht bezweifeln, dass diese Gründe seinen Lesern ganz einleuchtend gewesen sind: aber wer sich die Aufgabe der Kritik auch nur im groben klar gemacht hat, dem wird eine derartige Beweisführung doch nicht in den Sinn kommen. Ein solcher würde aber freilich auch jener allegorischen Auslegung den Abschied geben, von welcher die ganze patristische Theologie, wie schon vor ihr und gleichzeitig die griechische und die jüdische, beherrscht ist. Wenn einem Theologen der Buchstabe der heiligen Schriften so gleichgültig ist, dass ihm selbst seine äusserste Misshandlung kein Bedenken macht, wenn er den Schriftstellern, die er erklären soll, auch das fernste und fremdartigste, falls es nur erbaulich oder geistreich lautet, mit beruhigtem Gewissen unterschiebt, so zeigt er ebendamit, dass er überhaupt für geschichtliche Dinge keinen Sinn hat; dem, welcher das leichtere, die richtige Auffassung des gegebenen, so gänzlich verfehlt, das schwerere, die geschichtliche Kritik zutrauen, heisst Trauben an den Dornen suchen. Wenn man die alten Kirchenlehrer als untadelhafte Zeugen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften behandelt, wenn man sich berechtigt glaubt, jeden Zweifel an ihrer Unfehlbarkeit der Kritik als eine Majestätsbeleidigung gegen die Kirche in's Gewissen zu schieben, so zeigt man damit nur, dass man die Schriften jener Männer entweder nicht kennt, oder dass man sich bei ihrer Lesung die Augen den klarsten Thatsachen gegenüber zugehalten hat. Die Aufgabe dieser Männer war nun einmal eine andere, als die des Geschichtsforschers, und dieser ihrer Aufgabe sind sie mit glänzendem Erfolg und bewunderungswürdiger Hingebung nachgekommen; zur literarischen Kritik dagegen fehlte es ihnen gleich sehr an der inneren Befähigung, wie an den äusseren Hülfsmitteln; ebendesshalb darf man aber auch eine solche nicht von ihnen erwarten und den Mangel an urkundlichen Zeugnissen über den Ursprung der neutestamentlichen Schriften nicht durch ein nebelhaftes Vertrauen auf ihre Zuverlässigkeit ersetzen wollen.

Nicht einmal die Voraussetzung ist begründet, dass diese

Schriften wenigstens um vieles früher sein müssen, als die ersten Spuren ihres Gebrauchs. Denn theils können wir manche Fälle anführen, in denen unterschobene Schriften sofort als ächt anerkannt und gebraucht wurden, wie von Origenes die clementinischen Recognitionen, von Tertullian der Erlass Mark Aurel's, wie später die Schriften des Areopagiten Dionysius, welche um den Anfang des 6. Jahrhunderts einem Manne des ersten unterschoben wurden, und trotz der augenfälligsten Unächtheit schon auf einer Synode d. J. 532 benützt werden; theils lässt sich überhaupt nicht annehmen, dass es sich damit in der Regel anders verhalten habe. Wer eine Schrift unter falschem Namen verfasst, der will damit eine bestimmte Wirkung in seiner Zeit erreichen, er wird daher diese Schrift sofort in Umlauf setzen, und wenn sie nun von den ersten Lesern für ächt gehalten wird, so wird sie gerade wegen des Namens, den sie trägt, sich vielleicht schneller verbreiten, als jedes andere Buch, dessen wahrer Verfasser sich genannt hat. Nur wenn ein Werk ohne das eigene Zuthun des Schriftstellers einem falschen Verfasser beigelegt wird, weil der rechte nicht bekannt ist, wird dazu in der Regel längere Zeit erforderlich sein, wiewohl dies auch in diesem Fall nicht unbedingt gilt; — Fichte's Kritik aller Offenbarung z. B. wurde unmittelbar nach ihrem Erscheinen Kant zugeschrieben. Hat dagegen ein Buch von Anfang an einen falschen Namen getragen, so lässt sich durchaus kein Grund absehen, wesshalb es nicht, falls es überhaupt für ächt angenommen wird, dann auch unmittelbar nach seinem Erscheinen mit demselben Eifer und in derselben Allgemeinheit sollte als ächt benützt werden können, wie diess heutzutage etwa bei einem neuentdeckten Werke aus dem Alterthum der Fall ist.

Eben diese Voraussetzung hält man nun freilich bei den neutestamentlichen Schriften für unmöglich. Wie wäre es denkbar, fragt man, dass diese Schriften von ihren Verfassern unter falschen Namen bekannt gemacht worden wären? würden dadurch nicht die heiligen Schriftsteller zu Fälschern und Betrügern, die Religion, welche auf diese Schriften gebaut ist,

zu einem Werk grober Täuschung, und die Kirche, welche diese Täuschung nicht bemerkt haben soll, zu einem Haufen von Einfältigen? Ist es aber nicht vielmehr gleich unglaublich, dass sie den Betrug nicht entdeckt, und dass sie dem entdeckten ihre Anerkennung ertheilt hätte? Ehe man jedoch diese oft so vernommenen Anschuldigungen wiederholt, wäre es wohlgethan, sich zu besinnen, ob sich nicht vielleicht mehr Eifer als richtiges Verständniss darin ausspricht. Denn für's erste handelt es sich hier nicht um alle neutestamentlichen Schriften. Einen ächten Grundstock derselben hat vielmehr wenigstens die „tübinger" Kritik nie geläugnet. Ebensowenig hat sie behauptet, dass alle die Schriften, deren Aechtheit sie bestreitet, im strengen Sinne des Wortes für unterschoben zu halten seien. Man muss hier vielmehr verschiedene Fälle unterscheiden. Ein Schriftsteller kann ein Werk, das er selbst allein verfasst hat, einem anderen beilegen, wie wir diess z. B. von den Verfassern der unächten Briefe von Aposteln annehmen. In diesem Falle haben wir eine reine Unterschiebung. Es ist aber zweitens auch möglich, dass er das fragliche Werk nicht seinem ganzen Inhalt nach selbst verfasst, sondern nur ein älteres überarbeitet, und dieser Ueberarbeitung den Namen des ursprünglichen Verfassers gelassen hat. In dieser Art mag z. B. aus der Spruchsammlung des Matthäus durch mehrfache Bearbeitung unser Matthäusevangelium, aus unserem ersten und dritten Evangelium unter Beiziehung einer weiteren, dem Markus beigelegten Evangelienschrift, unser Markus, aus dem Reisebericht des Lukas unsere Apostelgeschichte entstanden sein. Wie bedeutend in einem solchen Fall auch die Erweiterungen und Veränderungen waren, die mit der Grundschrift vorgenommen wurden, so konnte man sich doch berechtigt glauben, den ursprünglichen Titel der letzteren stehen zu lassen. Es konnte drittens geschehen, dass eine Schrift, deren Verfasser sich nicht genannt hatte, von den Späteren nach eigener Vermuthung diesem oder jenem bekannten Mann zugeschrieben wurde, wie der Ebräerbrief dem Paulus oder von andern dem Barnabas, der Bar-

nabasbrief, welcher seinen Verfasser nicht nennt, seine Zeit aber deutlich als eine spätere bezeichnet, diesem Genossen der Apostel. Endlich konnte auch das vorkommen, dass eine Schrift zwar ihren Inhalt, nicht aber ihre Abfassung, dem beilegte, welcher in der Folge für ihren Verfasser gegolten hat, und dass erst die Späteren beides verwechselten. Diess scheint z. B. bei dem vierten Evangelium der Fall zu sein. Der Verfasser dieses Buches will unverkennbar seinen Inhalt als das ächte johanneische Evangelium betrachtet wissen, aber dass er selbst der Apostel Johannes sei, sagt er nirgends: es scheint ihm ganz lieb zu sein, wenn man ihn dafür hält, aber er wagt es nicht ausdrücklich zu behaupten. So lautet auch die Ueberschrift unserer Evangelien nicht: Evangelium des Matthäus, des Johannes u. s. w., sondern Evangelium nach Matthäus u. s. f.; zu deutsch: die Geschichte des Heils nach der Ueberlieferung des Matthäus, des Johannes u. s. w. So hätte aber auch ein Dritter seine Schrift benennen können, und wenn sie auch noch so vieles enthielt, was in Wirklichkeit weder Matthäus noch Johannes erzählt hatte, konnte er doch ebenso fest überzeugt sein, die ächte apostolische Ueberlieferung wiederzugeben, als z. B. unsere Theologen überzeugt sind, die reine Bibellehre zu geben, wenn auch oft in ihren Dogmatiken ganz andere Sätze stehen, als in der Bibel.

Weiter ist es aber ein sehr übereilter Schluss, wenn man meint, wer einen Theil der neutestamentlichen Schriften ihren angeblichen Verfassern abspricht, der mache sofort das Christenthum und die christliche Kirche zu einem Erzeugniss des Betrugs und der Täuschung. Ist denn der christliche Glaube und die christliche Gemeinde ursprünglich das Werk dieser Schriften, und sind nicht vielmehr umgekehrt die Schriften ein Denkmal des schon vorhandenen und in der Christengemeinde lebenden Glaubens? und bleiben sie diess nicht gleichsehr, mögen nun wenige Jahrzehende, oder mag ein ganzes Jahrhundert zu ihrer Abfassung nöthig gewesen sein, mögen ihre Verfasser so oder so geheissen haben? Hat man denn ganz vergessen, was schon Lessing so siegreich erwiesen hat, dass

der Buchstabe nicht der Geist ist und die Bibel nicht die Religion? Dass das Christenthum Jahrhunderte lang sich weit mehr durch mündliche Ueberlieferung, als durch Schriften, fortgepflanzt hat? Dass diese Religion und ihr Stifter bleiben, was sie sind, wie es sich auch mit unserer geschichtlichen Kenntniss derselben und mit den Büchern verhalten mag, denen wir diese Kenntniss verdanken? Was jedoch die Hauptsache ist: von Betrug und Fälschung kann mit Beziehung auf die neutestamentlichen Schriften auch dann nicht gesprochen werden, wenn ein Theil derselben wirklich von späteren Verfassern Aposteln und Apostelschülern mit Absicht und Bewusstsein beigelegt sein sollte. Denn wie ein solches Verfahren moralisch zu beurtheilen ist, ob es sich als Fälschung bezeichnen lässt, oder nicht, diess hängt ganz und gar von den Begriffen und der Sitte der Zeit ab, um die es sich handelt, und diese hinwiederum werden zunächst von der Entwicklung des literarisch-kritischen Bewusstseins bedingt sein. Uns freilich erscheint es auf den ersten Anblick fast unbegreiflich, dass es jemand für erlaubt halten sollte, einer Schrift, die er selbst verfasst hat, einen beliebigen andern Namen vorzusetzen, das eigene Werk einem Apostel oder sonst einem gefeierten Manne der Vorzeit zuzuschreiben. Aber diess erscheint uns nur desshalb so, weil wir gewohnt sind, der schriftstellerischen Individualität einen selbständigen Werth beizulegen, dem Schriftsteller ein geistiges Eigenthumsrecht auf sein Werk zuzugestehen, den Schriften, welche wir in die Hand bekommen, uns kritisch gegenüberzustellen, sie zunächst nur als Berichte und Meinungsäusserungen dieser bestimmten Individuen zu behandeln, für deren Beurtheilung die Persönlichkeit ihrer Verfasser wesentlich mit in Betracht kommt. Denken wir uns dagegen eine Zeit, für welche alle diese Rücksichten nur in sehr geringem Masse vorhanden waren, welcher die Persönlichkeit des Schriftstellers in seinem Werk untergieng, welche nicht, wie wir, zuerst nach dem Verfasser fragte, um hiernach die Glaubwürdigkeit der Schrift zu bestimmen, sondern welche umgekehrt, wie wir diess bei der alten Kirche

gefunden haben, jede genauere Nachforschung nach dem Verfasser einer Schrift unterliess und jede, auch die unwahrscheinlichste Angabe darüber sich gefallen liess, sobald nur der Inhalt derselben ihr zusagte, — denken wir uns eine solche Zeit, so werden wir es ganz natürlich finden, dass in ihr an der Unterschiebung einer Schrift nicht der gleiche Makel haften konnte, dass eine solche nicht mit demselben Bewusstsein des Unrechts verbunden zu sein brauchte, wie diess heutzutage der Fall ist. Der Name des Verfassers hat für diesen Standpunkt noch keine selbständige Bedeutung, sondern er erhält dieselbe erst durch den Inhalt der Schrift; wer daher etwas gutes, wahres, erbauliches geschrieben zu haben überzeugt ist, der mag es getrost einem andern in den Mund legen, er thut diesem ja damit kein Unrecht, da er ihm vielmehr nur von seinem Eigenthum etwas abtritt; er beeinträchtigt ebensowenig die Leser, für die es ja nicht darauf ankommt, wer etwas, sondern, was er geschrieben hat. Die Grenzlinie zwischen Dichtung und Geschichte, und ebendamit auch die zwischen erlaubter und unerlaubter Dichtung, ist im allgemeinen Bewusstsein noch nicht scharf gezogen, das Recht der Individualität erst sehr unvollständig anerkannt. Man würde es für unerlaubt halten, einem Namen, den man verehrt, unwürdiges zu unterschieben, aber ihm solches zuzuschreiben, was gut und seiner würdig ist, hält man nicht allein für erlaubt, sondern sogar für verdienstlich. Auch das klassische Alterthum folgt vielfach diesen Grundsätzen. Wenn z. B. die griechischen und römischen Geschichtschreiber den handelnden Personen ganz unbedenklich selbstgemachte Reden in den Mund legen, so ist zwischen diesem Verfahren und dem eines Schriftstellers, welcher ein selbstgemachtes Werk einem früheren unterlegt, in moralischer Beziehung durchaus kein Unterschied; in beiden Fällen werden eben einem andern Aeusserungen zugeschrieben, die er nicht wirklich gethan hat, und ob diess schriftliche oder mündliche, längere oder kürzere sind, ist unerheblich; dass aber jene Reden sein eigenes Werk seien, sagt uns, wenn ich mich recht erinnere, kein einziger

von den alten Historikern ausser Thucydides. Wenn Plato seinen Sokrates ganze Bände hindurch sagen lässt, was er in seinem Leben nie gesagt oder gedacht hat, und wenn er diese Reden recht geflissentlich an geschichtliche Veranlassungen anknüpft und mit allem Schein der geschichtlichen Wirklichkeit zu umgeben sucht, wenn Xenophon, Aeschines und andere Sokratiker in ihrer Art ebenso verfuhren, so kann man nicht sagen, diese Männer wollen jene Reden damit nicht für geschichtlich ausgeben; das richtige ist vielmehr, dass sie gegen die geschichtliche Wahrheit derselben, mit Ausnahme weniger Darstellungen, vollkommen gleichgültig sind, dass ihnen das geschichtliche nur ein unselbständiges Vehikel ihrer Gedanken ist: was sich ihnen als die wahre sokratische Philosophie darstellt, das lassen sie theils aus Pietät theils aus künstlerischen Rücksichten von dem Stifter dieser Philosophie selbst vortragen; dass sie damit ihm gegenüber ein Unrecht, den Lesern gegenüber einen Betrug begehen könnten, kommt ihnen nicht in den Sinn. Nicht anders haben es aber, nach der Annahme der neuesten Kritik, auch diejenigen christlichen Schriftsteller gemacht, welche ihre Auffassung der paulinischen oder petrinischen Lehre von Paulus oder Petrus, ihre Auffassung des Christenthums von dem Stifter desselben aussprechen liessen: an einen Betrug darf man hier so wenig wie dort denken, weil es sich für diese Schriftsteller überhaupt nicht um die Geschichtlichkeit, sondern um den Inhalt der betreffenden Reden und Schriften handelte. Der Name eines Apostels, einer Schrift vorgesetzt, soll dem Leser ihren Inhalt als einen ächt apostolischen an's Herz legen: ob der Apostel wirklich so gesprochen hat, ist einerlei, wenn er nur nach der Meinung des Verfassers so hätte sprechen können, und eben als Apostel so hätte sprechen müssen. Heutzutage werden wir freilich einem Schriftsteller diese Freiheit nicht mehr gestatten; aber ehedem verhielt es sich damit anders. Besonders in der späteren Zeit des klassischen Alterthums, gerade in den Jahrhunderten, welchen die neutestamentlichen Schriften angehören, war diese pseudonyme Schriftstellerei an der Tagesordnung. In diesen

Zeitraum fällt z. B. jene massenhafte Unterschiebung pythagoreischer Bücher, deren schon oben gedacht wurde. Aber weit entfernt, daran Anstoss zu nehmen, belobt Jamblich (s. o. S. 53) die Pythagoreer, dass sie ihre Werke, auf eigenen Ruhm verzichtend, dem Meister der Schule zugeschrieben haben. Was wir eine Fälschung nennen, nennt er einen Akt der Pietät und der Bescheidenheit — ähnlich wie der Verfasser der Legende von Paulus und Thekla, über seiner Erdichtung zur Rede gestellt, erklärte: er habe diess aus Liebe zu dem Apostel gethan. So verschieden wird dasselbe von verschiedenen beurtheilt. Nahm man doch keinen Anstand, wie man eigenes anderen unterschob, so auch umgekehrt fremdes sich anzueignen. Nichts ist in der Literatur dieser Zeit häufiger, als dass ein Schriftsteller ganze Abschnitte aus fremden Werken wörtlich oder im Auszug in seine eigenen aufnimmt, ohne auch nur seine Quelle zu nennen; und diess thun nicht etwa nur dunkle Compilatoren der spätesten Jahrhunderte, sondern auch angesehene Schriftsteller machen es ebenso, ohne dass sie den Vorwurf des Plagiats zu scheuen hätten, oder sich eines Unrechts bewusst wären. Aristotelische Schüler z. B., wie Eudemus und Theophrast, haben unter ihrem eigenen Namen Physiken, Ethiken u. s. w. herausgegeben, welche nur Ueberarbeitungen der aristotelischen waren und diese oft wörtlich wiedergaben; Cicero hat bedeutende Theile seiner philosophischen Schriften geradezu aus griechischen Werken entlehnt, die er nur das eine- und anderemal namhaft gemacht hat. Man sieht deutlich: unsere Begriffe von geistigem Eigenthum waren damals noch nicht vorhanden, sowohl der Name der Schriftsteller, als der Inhalt ihrer Werke, wurde in einem Grade, wie wir diess nicht mehr zulässig finden, als Gemeingut behandelt; wenn man daher das Verfahren jener Zeit nach dem Masstab der unsrigen beurtheilen wollte, so würde man kaum weniger fehlgehen, als wenn man die Paragraphen eines neueren Strafgesetzes über Aneignung fremden Eigenthums auf den platonischen Staat oder das alte Sparta anwenden wollte.

Dass auch die Juden und die Christen in ihrer religiösen

Schriftstellerei nach den gleichen Voraussetzungen verfuhren, lässt sich durch zahlreiche Beispiele darthun. Wer möchte z. B. behaupten, dass jene alttestamentlichen Pseudepigraphen, an deren Aechtheit nicht zu denken ist, wie das Buch Henoch, das vierte Buch Esra, das Testament der zwölf Patriarchen, ernste und religiöse Bücher, die auch von der Kirche fleissig gebraucht wurden, von Fälschern und Betrügern herrühren? Wer könnte dasselbe von christlichen Schriften, wie die ignatianischen Briefe, der Brief Polykarp's, die clementinischen Homilieen und Recognitionen, die apostolischen Constitutionen, annehmen — Schriften von der höchsten Bedeutung, deren Unächtheit aber theils allgemein zugestanden, theils wenigstens aus sachlichen Gründen unzweifelhaft ist? Nicht einmal die jüdischen und christlichen Sibyllinen wird man nach unsern Begriffen von Schriftfälschung beurtheilen dürfen, und wenn der Gnostiker Marcion aus dem Lukasevangelium sich ein eigenes nach seinem System zurecht machte, wird man nicht sagen dürfen, er habe dasselbe verfälschen, sondern vielmehr, er habe das vermeintlich verfälschte reinigen, das ächte paulinische Evangelium wiederherstellen wollen; das gleiche wird überhaupt von der Mehrzahl jener vielen neutestamentlichen Apokryphen gelten, von denen wir noch Kunde haben. Auch in unserer kanonischen Sammlung sind manche Bücher, bei denen eine absichtliche Unterschiebung unbestreitbar vorliegt. Von den Sprüchwörtern Salomo's z. B., dem Prediger, dem Buch der Weisheit wird kaum noch irgend jemand, von den Weissagungen Daniel's und dem zweiten Brief des Petrus werden nur äusserst wenige zu behaupten wagen, dass sie ächt seien; ebenso unläugbar ist aber, dass diese Schriften sich selbst dem König Salomo, dem Propheten Daniel, dem Apostel Petrus beilegen, dass sie theilweise, wie eben der zweite Petrusbrief und das Buch Daniel, recht geflissentlich darauf ausgehen, diesen ihren Ursprung zu beglaubigen, dass auch die Kirche bis auf die neuere Zeit herab sie jenen Männern zugeschrieben hat, dass die pseudodanielischen und pseudosalomonischen Schriften schon von den späteren Juden für

ächt gehalten wurden, und im Neuen Testament ebenso, wie das Buch Henoch, als ächt gebraucht werden. Wollen wir nun die Verfasser jener so schönen und bedeutenden, von einem ernsten sittlichen und religiösen Geist erfüllten Schriften Fälscher und Betrüger nennen, hat die Kirche und haben schon die ältesten Christen, für welche namentlich Daniel die höchste Wichtigkeit hatte, sich von Fälschern und Betrügern irre führen lassen, oder ist nicht vielmehr das richtigere das Zugeständniss, dass eben die Schriftstellerei jener Zeit nach andern Grundsätzen beurtheilt sein will, als die unsrige, dass wir unsere Begriffe von schriftstellerischem Eigenthum, unsern moralischen Masstab nicht an sie anlegen dürfen? Finden wir doch die gleiche Unbefangenheit der pseudonymen Schriftstellerei auch noch bei solchen, die unserer Zeit weit näher stehen. Von den Waldensern z. B. ist jetzt erwiesen, dass ihre angeblich bis zu den Anfängen der Sekte hinaufreichenden Religionsschriften erst im 16. Jahrhundert — ohne Zweifel mit dem besten Gewissen — verfasst oder umgearbeitet worden sind, um die dogmatischen Früchte der Reformation der Parthei anzueignen, und ein theologischer Rigorist, wie Farel, trug kein Bedenken, über seine Disputation mit Fürbity einen Bericht zu veröffentlichen, der sich ausdrücklich für das Werk eines katholischen Notars ausgiebt, und dieses Vorgeben durch Lobsprüche auf seinen von ihm verachteten Gegner beglaubigt (Kirchhofer, Leben Farel's, I, 182). Ja, wäre es strenggenommen nicht auch eine Fälschung zu nennen, wenn unsere Bibelgesellschaften Bibeln „nach Martin Luther's Uebersetzung" herausgeben, die in vielen hundert Stellen von Luther's Text abweichen? Und wenn man sich hier berechtigt findet, mit Rücksicht auf das Bedürfniss der Gegenwart veraltete Ausdrücke zu ändern, aus ihrem Wissen heraus irrige Uebersetzungen zu verbessern, während man doch Luther's Namen auf dem Titel stehen lässt, konnte nicht die ältere Kirche sich ebenso berechtigt glauben, die christliche Lehre und Geschichte ihrem Standpunkt und Bedürfniss gemäss darzustellen und

diese Darstellungen zugleich durch die Namen von Aposteln und Apostelschülern als ächt apostolische zu bezeichnen?

Aehnlich, wie mit der bisher besprochenen Frage, verhält es sich auch mit der Behauptung, welche der neueren Kritik gleichfalls so sehr verübelt worden ist, dass in die biblischen und so auch in die neutestamentlichen Darstellungen möglicherweise viel ungeschichtliches Eingang gefunden haben könne; wobei wir es übrigens hier eben nur mit der Behauptung dieser Möglichkeit zu thun haben, ganz abgesehen von der Frage, ob solche ungeschichtliche Bestandtheile in jenen Darstellungen wirklich vorkommen, und wie weit das ungeschichtliche darin geht. So anstössig diese Behauptung dem sein muss, welchem die Unfehlbarkeit der biblischen Schriften vor aller Untersuchung feststeht, so natürlich wird sie der unbefangenen geschichtlichen Erwägung erscheinen. Für's erste nämlich lässt sich nicht bezweifeln, dass die Geschichte Jesu und der Apostel anfangs ausschliesslich oder doch ganz überwiegend durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, und nur eine willkührliche Voraussetzung ist es, wenn man meint, dieses Uebergewicht der mündlichen Ueberlieferung über die schriftliche könne nur wenige Jahre gedauert, und es müsse mit der ersten Abfassung christlicher Geschichtsbücher sofort aufgehört haben. Wir wissen vielmehr, dass noch im zweiten Jahrhundert über die Reden und Thaten Jesu eine Menge Erzählungen im Umlauf waren, aus denen z. B. Papias (um 130—140) die glaubwürdigen sammeln will, weil er sich von der mündlichen Ueberlieferung mehr Belehrung verspricht, als von Büchern (s. o. S. 321); wir sehen noch in der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts Hegesippus die christliche Welt durchreisen, um die Lehrüberlieferungen der Kirche, welche damals offenbar noch keine normative Schriftsammlung gehabt haben kann, zu erkunden, noch am Ende desselben Irenäus und Tertullian gegen die Gnostiker auf die kirchliche Tradition, als den einzigen sicheren Haltpunkt, sich stützen, weil die Aechtheit und Geltung der Schriften noch im Streit lag. Das Christenthum ist ursprünglich ungleich mehr durch persönliche Verkündigung

als durch Schriftstellerei verbreitet, auch die Geschichte seines Ursprungs ist daher nothwendig zunächst von Mund zu Mund überliefert worden*). Wie unwahrscheinlich es aber ist, dass ein geschichtlicher Bericht auf diesem Wege sich unverändert erhalte, zeigt schon die tägliche Erfahrung. Man beobachte nur einmal die Wandlungen der Sage im grossen oder im kleinen. Wie schwer ist es nicht in der Regel, über Dinge, die sich kaum erst zugetragen haben, an Ort und Stelle selbst durchaus zuverlässige Nachrichten zu erhalten, sobald man es nicht mit Augenzeugen zu thun hat! Auch wo niemand eine Täuschung beabsichtigt, reichen wenige Tage, ja wenige Stunden oft hin, um das geschehene vollständig zu entstellen und etwas rein sagenhaftes an seine Stelle zu setzen. Was muss nicht alles möglich sein, und was ist nicht alles nachweisbar schon vorgekommen, wo die Sage in Raum und Zeit weite Wege zu durchlaufen hat, wo der spätere Erzähler von dem Schauplatz der Begebenheiten entfernt, durch lange Jahre, vielleicht durch mehrere Menschenalter von den Ereignissen getrennt, nach mündlicher Ueberlieferung berichtet! Selbst dem sorgfältigsten kritischen Geschichtsforscher ist es in solchen Fällen unzähligemale unmöglich, den Thatbestand auch nur mit einiger Sicherheit herzustellen; um wie viel weniger solchen, bei denen wir nur ein kleinstes von kritischer Kunst und rein geschichtlichem Interesse voraussetzen dürfen. Und diese Schwierigkeit wird nicht vermindert, sondern in's unendliche vermehrt, wenn eine Geschichtserzählung zugleich eine hohe religiöse, überhaupt eine praktische Bedeutung hat. Denn je lebhafter das eigene Interesse bei einer Erzählung betheiligt ist, um so lebhafter wird auch die Phantasie angeregt werden, sich das geschehene näher auszumalen; um so grösser ist daher die Gefahr, dass ungeschichtliche Zuthaten in die Ueberlieferung sich einmischen und ihren geschichtlichen Kern am Ende, bei öfterer Wiederholung dieses Hergangs, bis zur Unkenntlichkeit überwuchern. Dass unsere neutestamentlichen Geschichts-

*) Einiges weitere hierüber in der Abhandlung über Strauss und Renan.

bücher vor dieser Gefahr geschützt gewesen seien, liesse sich nur dann behaupten, wenn die Augenzeugenschaft ihrer Verfasser oder die Zuverlässigkeit ihrer Quellen mit Sicherheit zu erweisen wäre; da aber dieser Beweis aus den äusseren Zeugnissen sich nicht führen lässt, kann man der Kritik nicht verbieten, auch das Gegentheil wenigstens als möglich vorauszusetzen, und demnach auch die Möglichkeit sagenhafter Zuthaten in ihren Erzählungen in weitem Umfang anzunehmen.

Ebensowenig lässt sich dann aber die weitere Möglichkeit abweisen, dass diese Sagenbildung ganz oder theilweise von bestimmten Motiven, von praktischen oder dogmatischen Interessen beherrscht war, dass sie nicht blos einfache Sagen, sondern auch Mythen erzeugt hat. Nichts anderes lässt sich vielmehr nach der Natur der Sache voraussetzen. Alle Religionen, welche wir kennen, ohne Ausnahme, haben ihre Mythen und wer auch nur einigermassen mit der Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins und der religiösen Ueberlieferung vertraut ist, der wird diess sehr begreiflich finden. Dass es beim Christenthum anders sein sollte, ist um so weniger zu erwarten, da hier gerade die Umstände einer raschen und fruchtbaren Mythenbildung in vieler Beziehung höchst günstig waren. Man hat zwar geglaubt, in einer so geschichtlichen Zeit hätten sich keine Mythen mehr erzeugen können. Aber dass die ersten christlichen Jahrhunderte eine durchaus geschichtliche Zeit waren, diess ist theils in dieser Allgemeinheit nicht richtig, da es vielmehr eben diese Zeit ist, welcher die Geschichte der Philosophie und der Religion eine Menge von Erdichtungen und falschen Angaben, die Literatur dieser Fächer zahllose Unterschiebungen zu verdanken hat; theils hat schon Strauss treffend bemerkt, eine Zeit könne recht wohl für gewisse Völker und gewisse Bildungskreise eine geschichtliche Zeit sein, ohne dass doch darum in derselben bei allen Völkern und in allen Kreisen geschichtlicher Sinn und geschichtliches Bewusstsein zu finden sein müsste. Gerade im jüdischen Volk hat sich dieses, wie bei den Orientalen überhaupt, während seiner ganzen staatlichen Existenz niemals zu

einiger Reinheit entwickelt; wie es in der ältesten christlichen Kirche damit bestellt war, wird schon aus den oben beigebrachten Belegen erhellen und sogleich noch weiter gezeigt werden. War aber so die negative Bedingung der Mythenbildung, der Mangel an historischem und kritischem Sinn, hier in reichem Masse vorhanden, so fehlte es auch nicht an dem positiven Faktor, welcher in Verbindung mit jener sie unfehlbar hervorrufen musste, an einem bedeutenden, die Gemüther beseelenden, die Einbildungskraft beschäftigenden Interesse. Man denke sich eine noch junge Gemeinschaft, in welcher eben der tiefste Umschwung sich vollzieht, der je das religiöse Leben der Menschheit bewegt hat; man denke sich diese Gemeinde im schroffsten Gegensatz, oft im Streit auf Leben und Tod mit ihrer Umgebung, in ihrem Innern selbst durch einschneidende Partheikämpfe auf's äusserste aufgeregt; man nehme hinzu, dass dieselbe fast durchaus aus Leuten ohne wissenschaftliche Bildung, aus Frauen, Handwerkern, Sklaven, überhaupt aus solchen bestand, welche nur zum kleinsten Theil scharf zu beobachten, kritisch zu prüfen, kühl zu überlegen gelernt hatten, deren geistiges Organ nicht der reflektirende Verstand, sondern das Gemüth und die Phantasie war; man übersehe nicht, dass diese Leute im Wunderglauben grossgenährt, dass sie durch ihre Religion selbst jeden Tag das Wunder aller Wunder, den plötzlichen Weltuntergang, zu erwarten angewiesen waren: man vergegenwärtige sich dieses alles, und man frage sich selbst, was sich anders erwarten lässt, als dass eine solche Gemeinschaft alle die Vorstellungen, Gefühle und Wünsche, die sie erfüllen, alle die Lehren und Einrichtungen, um welche ihr Interesse sich dreht, auch auf die Vergangenheit übertragen, dass sie in dieser das Vorbild und die Berechtigung für ihre eigenen Bestrebungen suchen, dass sie ihre Geschichte nach idealen, dogmatischen Gesichtspunkten umbilden wird. Giebt es doch auch in der That kaum ein anderes Mittel, um die Ansprüche eines veränderten Zeitbewusstseins mit dem Glauben an die göttliche Auktorität der kirchlichen Ueberlieferung auszugleichen. Ist diese Ueber-

lieferung schon in Schriften fixirt, kann man somit an ihr selbst nichts mehr ändern, so ändert man ihren Sinn, indem man ihr den eigenen Standpunkt gewaltsam aufdrängt, man greift zur Allegorie, oder auch zu den Künsteleien einer rationalistischen Exegese; und wir wissen, wie eifrig die erstere in der alten Kirche gehandhabt wurde, welche für die zweite freilich nicht gemacht war. Ist dagegen die Ueberlieferung noch flüssig, wie diess die christliche bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab mehr oder weniger gewesen ist, so hilft man sich einfacher: mit der Ueberlieferung selbst werden die Veränderungen vorgenommen, welche die fortgeschrittene Zeit fordert, und es geschieht diess grossentheils ohne dass man sich dessen bewusst ist, durch eine unmittelbare Uebertragung des eigenen Standpunkts in die Vorzeit: die religiöse Sage wird mit mythischen Elementen versetzt, sie nimmt vielleicht in manchen Parthieen einen rein mythischen Charakter an. Und diess um so leichter, je mehr über die Gegenstände, womit sie sich beschäftigt, schon vor ihr und unabhängig von ihr bestimmte dogmatische Ueberzeugungen im Umlauf sind. In diesem Falle befinden wir uns aber gerade bei der evangelischen Geschichte. Was der Messias sein und wirken werde, stand den Juden, wie ich schon früher bemerkt habe, in allen Hauptpunkten bereits fest, als Jesus auftrat: aus prophetischen Aussprüchen, aus alttestamentlichen Vorbildern und eigenen Erwartungen hatte man sich ein bis in's einzelne ausgeführtes Messiasbild, eine messianische Dogmatik entworfen, welche man nun in der Geschichte des erschienenen Messias wiederzufinden erwarten musste. Was ist natürlicher, als dass sich diese Geschichte allmählich jener Erwartung gemäss gestaltete, dass man ihre Lücken durch weitere, von dem herrschenden Messiasbild entlehnte Züge ausfüllte, dass man Thatsachen, die ihr widersprachen, durch Zwischenglieder mit ihr in Einklang brachte? Waren aber hiemit einmal gewisse Bestimmungen in die Geschichte Christi eingeführt, so ergab es sich von selbst, dass sie auch immer weiter ausgemalt wurden. Dieser ganze Prozess der Mythenbildung kann für

uns, wenn wir uns in die Lage und Stimmung der ältesten Christengemeinde versetzen, durchaus nichts auffallendes haben. Man glaubt zu wissen, was in der Geschichte des Messias vorkommen musste, und so ist man denn auch überzeugt, dass eben dieses darin vorgekommen sei: die dogmatische Ueberzeugung verwandelt sich unter der Hand in eine Geschichtserzählung, einen Mythus. Diese ganze Umwandlung beruht auf dem natürlichen und scheinbar so wohlberechtigten Schlusse vom Nothwendigen auf's Wirkliche; die Täuschung dabei liegt nur darin, dass man das, wovon man selbst überzeugt ist, sofort für ein objektiv nothwendiges hält, und so, ohne es selbst zu bemerken, die Geschichte nach subjektiven Voraussetzungen umändert. Der gleichen Selbsttäuschung erliegen aber wir alle in unzähligen Fällen. Der Geschichtschreiber, welcher seine pragmatischen Vermuthungen mit Thatsachen verwechselt, der Naturforscher, welcher seiner Theorie zuliebe ungenau beobachtet, der Richter, welcher wider Willen partheiisch wird, weil er von der Schuld oder Unschuld zum voraus überzeugt ist, der Staatsmann, welcher die Verhältnisse unrichtig beurtheilt, weil er sie so sieht, wie er sie zu sehen wünscht, sie alle haben den gleichen, anscheinend so einfachen Schluss gemacht: „so muss es sein, also ist es so", den gleichen Schluss, welcher aller Mythenbildung, auf dem religiösen wie auf anderen Gebieten, zu Grunde liegt. Kann man sich wundern, wenn der religiösen Volkssage eine Selbsttäuschung begegnet, vor der ihre Jünger zu schützen selbst die Wissenschaft durchaus nicht immer die Macht hat?

Wie wenig die Kirche vor solchen geschichtlichen Irrthümern bewahrt blieb, liesse sich an zahllosen Beispielen nachweisen. Wer alle Fabeln und Erdichtungen sammeln wollte, welche die Kirche der ersten Jahrhunderte erzeugt oder fortgepflanzt hat, der müsste ein dickes Buch schreiben. Hier soll nur weniges von dem vielen angeführt werden. Welches Sagengewirre knüpft sich z. B. schon vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts an die Person des Magiers Simon, seinen Streit mit Petrus, seine Reise nach Rom, seine Zauberkünste

und seinen wunderbaren Tod! Wie gläubig wird von einem Justin, Irenäus u. s. w., von allen, die seiner erwähnen, ohne Ausnahme, auch das abenteuerlichste über ihn angenommen! Und doch ist diese altchristliche Faustsage so durch und durch unhistorisch, dass man unsere Volksbücher über Faust gerade so gut als Geschichtsquelle brauchen könnte, wie die Angaben der Kirchenväter über Simon. Welches Uebermass des unglaublichen tritt uns aus den unzähligen Märtyrerlegenden entgegen, und wie bereitwillig sind diese Legenden von den angesehensten Kirchenlehrern nacherzählt worden, das Oelmärtyrerthum des Apostels Johannes z. B. schon von Tertullian, die Wunder bei Polykarp's Tode, nach einem gleichzeitigen Bericht der Gemeinde zu Smyrna, von Eusebius! Welches Licht fällt auf die Geschichtsforschung der alten Kirche, wenn wir einen Bischof von Korinth um 170 n. Chr., trotz der Apostelgeschichte und der Korintherbriefe, in einem amtlichen Schreiben versichern hören, die korinthische Christengemeinde sei von Petrus, als dieser mit Paulus nach Rom reiste, mitgestiftet worden; oder wenn der gefeierte Eusebius, der Vater der Kirchengeschichte, auf's bestimmteste behauptet, die von Philo (um 30 n. Chr.) geschilderten jüdischen Therapeuten seien Christen, und die heiligen Schriften derselben, deren jener erwähnt, seien unsere neutestamentlichen Bücher gewesen; oder wenn Tertullian mit voller Ueberzeugung berichtet, dass zu seiner Zeit in Palästina das himmlische Jerusalem 40 Tage lang jeden Morgen mit Mauern und Thürmen am Himmel erschienen sei! Noch schlagender ist aber vielleicht ein weiteres Beispiel, das ich mit Uebergehung aller andern anführen will. Der grösste Kirchenlehrer des Abendlandes, der heilige Augustinus, erzählt uns (Civ. D. XXII, 8) eine Menge der ausserordentlichsten Wunder, die unter seinen eigenen Augen vorgekommen sein sollen: Todtenerweckungen, Teufelsaustreibungen, Blindenheilungen u. s. w.; eine bösartige Fistel in Augustin's Gegenwart durch Gebet so plötzlich geheilt, dass der Arzt, der sie operiren wollte, eine festgeschlossene Narbe an ihrer Stelle fand; eine Frau ebensoplötz-

lich, auf einen Traum hin, durch das Zeichen des Kreuzes vom Brustkrebs befreit, und ähnliches. Ein alter verstockter Heide wird durch Reliquien, welche man ihm unter das Kopfkissen legt, im Schlafe bekehrt; ein armer Schuster bittet die zwanzig Märtyrer um Kleider, und findet alsbald einen Fisch, der einen goldenen Ring im Bauche hat, u. s. f. Dabei versichert Augustin, dass er von den ihm bekannt gewordenen Wundern nur den kleinsten Theil erwähnt habe. Der heilige Stephanus allein, sagt er, habe in den zwei Städten Hippo und Calama so viele Kranke geheilt, dass er viele Bände schreiben müsste, um alles zu erzählen. Und zugleich giebt er uns, wie man glauben könnte, für die Wahrheit jener Wunder jede erdenkliche Bürgschaft. Er hatte nämlich die Einrichtung getroffen, dass über alle derartige Vorfälle förmliche Urkunden aufgenommen wurden. Solcher Urkunden waren ihm allein aus der Stephanus-Kapelle bei Hippo in weniger als zwei Jahren gegen siebzig zugekommen, in Calama gab es deren noch weit mehr. Ueberdies behauptet Augustin noch, bestimmt zu wissen, dass viele Wunder nicht aufgezeichnet seien. Was sollen wir nun dazu sagen? Schliesslich werden wir in dieser beispiellosen Häufung von Wundern doch nur einen Beweis für die Leichtgläubigkeit jener Zeit und die Unersättlichkeit ihres Wunderbedürfnisses, nur eine Bestätigung des schwegler'schen Satzes (Nachap. Zeit. I, 47) finden können: „Alles glaublich zu finden, sobald es erbaulicher Natur ist, diess nun eben ist genau der historische Standpunkt der ältesten Väter.“ Aber zugleich werden wir uns nicht verbergen können, dass es vom geschichtlichen Gesichtspunkt aus schwer ist, die neutestamentlichen Wunder zu vertheidigen, wenn man die von Augustin mitgetheilten bestreitet, und dass dieser Kirchenvater in seinem Recht ist, wenn er sich auf diese, als die besser beglaubigten, zum Beweis für jene beruft. Hier haben wir wirklich, was wir dort fast durchaus vermissen. Der Berichterstatter ist ein Zeitgenosse, theilweise selbst ein Augenzeuge der Begebenheiten, die er berichtet; er ist durch sein bischöfliches Amt zu ihrer genauen Untersuchung vorzugsweise berufen; wir

kennen ihn als einen Mann, an Geist und Wissen vor allen seinen Zeitgenossen hervorragend, an religiösem Eifer, an Glaubenskraft und sittlichem Ernst hinter keinem zurückstehend. Die wunderbaren Vorfälle haben sich an bekannten Personen, mitunter vor grossen Volksmassen ereignet, sie sind auf amtliche Anordnung urkundlich verzeichnet worden. Und doch glauben unsere Theologen, wenigstens die protestantischen, nicht an diese Wunder, und doch feinden ebendieselben die Kritik an, dass sie gleich ungeschichtliche Berichte in Schriften für möglich hält, von denen wir lange nicht so sicher wissen, wann und von wem und nach welchen Quellen sie verfasst wurden!

Doch gesetzt auch, unsere neutestamentlichen Schriften seien von ungeschichtlichen Bestandtheilen nicht freizusprechen, lässt sich auch annehmen, dass solche ungeschichtliche Angaben absichtlich gemacht wurden, dass nicht blos die bewusstlos dichtende Sage, sondern auch die bewusste schriftstellerische Thätigkeit daran Antheil hat? lässt sich diess denken, ohne dass wir uns von den Urhebern solcher Täuschungen in moralischer Beziehung ein Bild machen müssten, welches der geschichtlichen Wahrscheinlichkeit und der Achtung vor jenen Männern gleich wenig entsprechen würde? Unsere Antwort auf diese Frage ist die gleiche, wie oben in Betreff der Unterschiebung von Schriften. Wo überhaupt kein geschichtlicher Sinn und keine geschichtliche Kritik ist, da wird die tendenzmässige Veränderung des überlieferten Geschichtsstoffes ganz anders angesehen werden, und ebendesshalb auch hinsichtlich ihrer sittlichen Zulässigkeit ganz anders zu beurtheilen sein, als wo sie vorhanden sind. Das Geschichtliche hat auf diesem Standpunkt noch gar keine selbständige Bedeutung; seine Thatsächlichkeit wird allerdings nicht bezweifelt, aber sein Werth und Interesse liegt für die Verfasser wie für die Leser der Schriften nur darin, dass es gewissen religiösen Ideen und Bestrebungen zum Ausdruck dient; ebendesshalb aber glaubt man sich auch berechtigt, es mit voller Freiheit nach dogmatischen Zwecken umzubilden und selbst neuzubilden, und man hat durchaus nicht das

Bewusstsein, damit eine Unwahrheit zu begehen, weil man die Wahrheit, für welche man allein Sinn hat, die dogmatische Wahrheit, gerade durch dieses Verfahren gewahrt weiss. Man will Geschichtschreiber sein, aber man behandelt die Geschichte mit der Freiheit des Dichters; man will über das geschehene berichten, und man treibt statt dessen Dogmatik. Uns freilich wird es schwer, uns auf einen solchen Standpunkt zu versetzen, weil wir eben zwischen Geschichte und Poesie ungleich strenger scheiden gelernt haben, und weil desshalb auch bei solchen von unsern Zeitgenossen, denen die Grenzen beider Gebiete wirklich verschwimmen, wie etwa Bettina von Arnim oder Justinus Kerner, diess heutzutage der allgemeinen Denkweise nicht mehr entspricht; aber so lange wir diess nicht vermögen, werden uns nicht wenige von den schriftstellerischen Erzeugnissen des Alterthums räthselhaft bleiben. So ist es, um bei den früher angeführten Beispielen stehen zu bleiben, ganz unläugbar eine geschichtliche Unwahrheit, wenn der Verfasser des zweiten Briefes Petri behauptet, dass dieser Brief von dem Apostel Petrus geschrieben sei; es giebt uns eine falsche Vorstellung von den geschichtlichen Verhältnissen, wenn er den Petrus in diesem Schreiben der sämmtlichen paulinischen Briefe als heiliger Schriften erwähnen und seine Uebereinstimmung mit denselben aussprechen lässt. So sind es, geschichtlich genommen, formelle Unwahrheiten, wenn im Buch Daniel ein Jude aus der Zeit der Makkabäer sich für einen Propheten Namens Daniel ausgiebt, der unter Nebukadnezar in Babylon gelebt habe; wenn er von diesem Propheten und nebenbei von den chaldäischen Königen eine Menge Dinge erzählt, welche niemals vorgekommen sind oder vorgekommen sein können; wenn er versichert, dass die geschichtlichen Ereignisse von Nebukadnezar bis auf Antiochus herab ihm dem Verfasser in prophetischen Bildern von Gott geoffenbart worden seien, während er sie doch auf demselben natürlichen Wege, wie alle andern, kennen gelernt hat. Aber wird man darum diese Schriftsteller Fälscher und Betrüger nennen wollen? und wenn man diess nicht will, hat man ein

Recht, die neuere Kritik desshalb in Anklagestand zu versetzen, weil sie die Möglichkeit behauptet, dass auch noch andere biblische Schriftsteller die Geschichte mit derselben Freiheit behandelt haben könnten? über „Tendenzkritik“ zu klagen, gleich als ob nicht alle literarische Kritik die Tendenz der Schriften, mit denen sie sich beschäftigt, zu untersuchen verpflichtet wäre, oder gar diesem Vorwurf die irreführende Wendung zu geben, als ob die Resultate dieser Kritik selbst aus gewissen theologischen Tendenzen und nicht vielmehr einfach aus der Absicht entsprungen wären, den geschichtlichen Thatbestand rein auszumitteln, von der Entstehung des Christenthums und seinen ältesten Zuständen ein möglichst getreues, vollständiges und in sich einstimmiges Bild zu erhalten?

Wie nun dieses Bild von der „Tübinger Schule“ des näheren ausgeführt wird, diess soll hier an der Hand von Baur's Kirchengeschichte, so weit sie die ältere Kirche betrifft,*) in der Kürze gezeigt werden.

Um das Christenthum geschichtlich zu begreifen, sagt Baur (Christenth. d. 3 erst. Jahrh. S. 1 ff.), darf man schon seinen Anfang nicht als jenes schlechthinige Wunder betrachten, wofür er den meisten gilt; man muss ihn in den geschichtlichen Zusammenhang hereinziehen und soweit als möglich in seine natürlichen Elemente auflösen, man muss das Christenthum „als eine dem Geiste der Zeit entsprechende und durch die ganze bisherige Entwickelungsgeschichte der Völker vorbereitete allgemeine Form des religiösen Bewusstseins auf-

*) Die vorliegende Abhandlung war ursprünglich zugleich eine Anzeige der zwei ersten Bände von Baur's Kirchengeschichte, von denen der erste u. d. T. „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ 1853 (in zweiter Auflage 1860, in dritter 1863), der zweite: „die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts“ 1859 (2. A. 1863) erschien. Ich lasse diesen Theil derselben mit abdrucken, wiewohl jene Schriften inzwischen auch unter den Nichttheologen einen bedeutenden Leserkreis gefunden haben: theils weil eine Uebersicht über ihren wesentlichen Inhalt doch manchen erwünscht sein wird, theils weil ich von ihr auch zu manchen eigenen Erläuterungen Anlass genommen habe.

fassen.“ Einestheils nämlich waren ihm durch die Eroberungen Alexander’s und vollständiger durch das Römerreich nicht allein äusserlich die Wege für seine Verbreitung gebahnt, sondern es war auch eine Völkergemeinschaft hergestellt, in welcher die Gegensätze und Vorurtheile der Nationalitäten sich allmählich verloren, es war der Universalismus des Gottesreichs durch die Universalherrschaft eines Weltreichs vorbereitet. Anderntheils waren gleichzeitig und im Zusammenhang damit auf den zwei Hauptgebieten des religiösen Lebens die wichtigsten Veränderungen vorgegangen. Während die heidnischen Religionen durch Unglauben und abergläubische Religionsmengerei sich innerlich zerstörten, das Judenthum in seiner nationalen Gestalt zu hochmüthigem Partikularismus und geistloser Gesetzlichkeit versteinerte, war zugleich hier wie dort der Grund zu einer neuen Weltanschauung gelegt worden. In der griechischen Welt hatte sich durch die Philosophie eine freiere, tiefere, universellere, auf das menschliche Selbstbewusstsein als eine innere Offenbarung der Gottheit sich gründende Form des sittlich-religiösen Lebens entwickelt; es war durch dieselbe, können wir hinzufügen, der Monotheismus aus dem Polytheismus herausgearbeitet, die sinnlich heitere, in der Gegenwart befriedigte Lebensansicht des Hellenen in weiten Kreisen durch einen idealistischen Dualismus verdrängt und der Ausblick auf eine jenseitige Welt eröffnet worden, welcher das diesseitige Leben nur zur Vorbereitung dienen sollte. Das Judenthum war in der alexandrinischen Theologie und im Essäismus innerlich umgebildet worden, es hatte hier seine nationalen Formen zum grösseren Theil abgestreift, die heiligen Schriften durch allegorische Erklärung mit den Ideen der griechischen Philosophen erfüllt, an die Stelle der gesetzlichen Kultusgebräuche eine innerliche, mit ängstlicher Sittenstrenge gepaarte, von umfassender Menschenliebe beseelte Frömmigkeit, eine Religion der Armen und Stillen im Lande gesetzt. Das Christenthum stellt sich so nicht als etwas schlechthin neues dar: „es enthält nichts, was nicht längst auf verschiedenen Wegen vorbereitet und der Stufe

der Entwickelung entgegengeführt worden ist, auf welcher es uns im Christenthum erscheint, nichts, was nicht, sei es in dieser oder jener Form, auch zuvor schon als ein Resultat des vernünftigen Denkens, als ein Bedürfniss des menschlichen Herzens, als eine Forderung des sittlichen Bewusstseins sich geltend gemacht hätte."

Auch an sich selbst ist die Lehre, welche der Stifter des Christenthums ursprünglich aufstellte, nach Baur sehr einfach. Lassen wir die johanneische Darstellung aus dem Spiele, welche nun einmal mit derjenigen der drei andern Evangelien nicht zu vereinigen ist, halten wir uns auch unter diesen zunächst an das, welches wir für die „relativ ächteste und glaubwürdigste Quelle der evangelischen Geschichte" zu halten haben, an Matthäus, so finden wir in der Lehre Jesu im wesentlichen „nichts, was nicht eine rein sittliche Tendenz hätte, und nur darauf hinzielte, den Menschen auf sein eigenes sittlich-religiöses Bewusstsein zurückzuweisen." (A. a. O. S. 35.) Die Armuth im Geiste, in welcher die Erhebung des religiösen Bewusstseins über den Druck der Endlichkeit sich ausspricht, die vollkommene Gerechtigkeit, bei der es nicht auf die äussere That ankommt, sondern auf das Innere der Gesinnung, jene Selbstlosigkeit, andere ebenso zu lieben, wie sich selbst, jene Herzenseinfalt und Demuth, welche nichts für sich sein und alles von Gott empfangen will, jene Innigkeit und Unbedingtheit des religiösen Lebens, welche sich in dem Vaternamen Gottes ausdrückt (ich erweitere auch hier die baur'sche Darstellung um einen, wie mir scheint, wesentlichen Zug) — diess sind die hervorstechendsten Forderungen der Lehre Jesu. Durch diese Vertiefung und Reinigung des sittlich-religiösen Bewusstseins wird die mosaische Gesetzesreligion grundsätzlich überschritten, die alttestamentliche Theokratie zu einem sittlichen „Reich Gottes" vergeistigt. Doch hat Jesus selbst weder mit dem Mosaismus gebrochen, noch eine eigene entwickeltere Dogmatik vorgetragen; er hat namentlich die späteren Bestimmungen über Sünde und Gnade noch nicht aufgestellt, sondern er wendet sich einfach an den freien

Willen des Menschen, indem er voraussetzt, dass es nur auf ihn ankomme, den Willen Gottes zu erfüllen. Auch über seine eigene Person spricht er, abgesehen vom vierten Evangelium, nicht so, dass wir dabei an ein übermenschliches Wesen zu denken hätten. Dagegen hat er sich die nationale Messiasidee angeeignet, sich selbst als Messias gefühlt und verkündigt, und als solcher den Kampf mit der herrschenden pharisäischen Parthei aufgenommen, in dem er äusserlich unterlag; und Baur hat gewiss Recht, wenn er sagt, nur in dieser konkreten Form habe die Lehre Christi eine neue Religion, eine welterobernde Kirche gründen können. Andererseits aber wird ebensowenig zu übersehen sein, dass die messianische Idee bei Jesus nur desshalb vermochte, was sie bei anderen nicht vermocht hat, weil sie mit einem wesentlich neuen Gehalt erfüllt und von einer Persönlichkeit getragen war, welche durch ihre sittliche Grösse und Reinheit, durch die Kräftigkeit und Innigkeit ihres religiösen Lebens, alles das als ein gegenwärtiges und wirkliches zeigte, was ihre Lehre als Forderung aussprach. Wie Sokrates dadurch Reformator der Philosophie wurde, dass er selbst das, was er lehrte und von andern verlangte, in mustergültiger Weise gewesen ist, so konnte auch Jesus nur dadurch Reformator der Religion werden, dass er war, was er lehrte: er *hielt* sich nicht blos für den Messias und wurde nicht blos von anderen dafür gehalten, sondern er *war* es, d. h. er war der, welcher in der Menschheit ein neues sittlich-religiöses Leben zu begründen durch seine Persönlichkeit befähigt und berufen war.

Dass dieses ein wesentlich neues sei, wurde aber freilich von seinen Anhängern nur allmählich und gerade von seinen persönlichen Schülern nur sehr unvollständig erkannt. So tief und so überwältigend auch bei ihnen der Eindruck seiner Persönlichkeit gewesen sein musste, wenn der Glaube an ihn seinen Tod überdauern und in der Ueberzeugung von seiner Auferstehung siegreich hervorbrechen sollte; so gewiss ebendamit das neue und eigenthümliche seines Wesens auch in ihnen Wurzel geschlagen hatte, und so wenig sie bei dieser

Umgestaltung ihres inneren Lebens in Wahrheit noch Juden waren: so weit waren sie doch noch lange Zeit nachher (wie diess aus den paulinischen Briefen deutlich hervorgeht, und durch die dogmatisch umgefärbte Darstellung der Apostelgeschichte nicht widerlegt werden kann) von einem klaren Bewusstsein über die Stellung entfernt, welche sie damit zum Judenthum eingenommen hatten. Ihr neuer Glaube erschien ihnen nur als die Vollendung, nicht als ein Aufgeben des alten; sie wollten in der jüdischen Religionsgemeinschaft bleiben und die christliche auf solche beschränken, die jener angehörten oder durch die Beschneidung zu ihr übertraten; sie fühlten sich fortwährend an die Vorschriften des mosaischen Gesetzes gebunden, sie sahen in Jesus nur den Messias der Juden, nicht den Stifter einer neuen, Juden und Heiden gleichsehr umfassenden, und beide gleichsehr ihres bisherigen religiösen Charakters entkleidenden Weltreligion. Den ersten Schritt nach dieser Richtung hin bezeichnet vielmehr das Auftreten des Hellenisten Stephanus, und ihre principielle Begründung erhielt die Unabhängigkeit des Christenthums vom Judenthum erst durch den grossen Heidenapostel, durch Paulus. Erst in ihm hat das christliche Bewusstsein grundsätzlich und bestimmt mit dem Mosaismus gebrochen. Er zuerst hat es ausgesprochen, dass nicht das Judenthum, sondern nur das Christenthum den Menschen in das richtige Verhältniss zu Gott setzen könne. Dieser Gedanke steht seit der Bekehrung des Apostels im Mittelpunkt seiner religiösen Weltansicht, von hier aus hat sich, wie diess Baur des näheren nachweist, der ganze paulinische Lehrbegriff in seinen Grundzügen entwickelt. Es handelt sich bei dieser Theologie nicht blos um dogmatische Spekulationen, sondern den Kern derselben bildet die praktische Frage nach dem Verhältniss der beiden Religionsformen, nach der wahren Religion und dem rechten Weg zur Seligkeit. Je weiter sich aber hiebei Paulus von allem entfernte, was bisher bei Juden und Judenchristen als unantastbar gegolten hatte, je schroffer er mit der Behauptung, dass die ganze alttestamentliche Religion nur ein Mittel, die Sünde zur Reife zu

bringen, gewesen sei, dass Judenthum und Christenthum, Beschneidung und Taufe unvereinbar seien, nicht allein den altgläubigen unter seinen Volksgenossen, sondern auch den älteren Aposteln und der von ihnen gestifteten Gemeinde entgegentrat, um so begreiflicher ist es, dass er selbst bei den gemässigtsten unter den Judenchristen mit fortgesetztem Misstrauen, bei den leidenschaftlicheren mit Hass und Widerspruch zu kämpfen hatte. Selbst jene Verhandlung zwischen ihm und den Uraposteln, welche unter dem Namen des Apostelconcils bekannt ist, führte nach seiner eigenen Darstellung (welcher die conciliatorisch vermittelnde der Apostelgeschichte unbedingt nachstehen muss) nicht zu einer grundsätzlichen Ausgleichung der bestehenden Gegensätze, sondern nur zu einer den Palästinensern durch die Macht der Thatsachen abgedrungenen Uebereinkunft, ihn in seinem Wirkungskreise gewähren zu lassen; wie wenig aber hiebei der eine oder der andere Theil auf seinen bisherigen Standpunkt verzichtet hatte, zeigte sich bald nachher bei dem harten Zusammenstoss, welcher zwischen Paulus und Petrus in Antiochien stattfand; und seitdem sehen wir jeden von beiden Theilen unbekümmert um den andern seinen eigenen Weg gehen, ja wir erfahren aus den paulinischen Briefen, dass selbst in den von Paulus gestifteten Gemeinden die Angriffe Eingang fanden, welche von Anhängern der Gegenparthei, und namentlich von auswärtigen, mit gewichtigen Empfehlungen versehenen Sendlingen, gegen seine Person und sein Werk gerichtet wurden. Um diese Angriffe zurückzuweisen, schrieb Paulus den geharnischten Brief an die Galater; in ihnen liegt eine von den hauptsächlichsten Veranlassungen der beiden Korintherbriefe; aus den gleichen Verhältnissen haben wir uns endlich auch den Römerbrief zu erklären: Paulus will in diesem Sendschreiben durch die eingehendste Auseinandersetzung seines ganzen Standpunktes die wichtige, ohne apostolische Stiftung entstandene Gemeinde der Weltstadt, eine Gemeinde von vorherrschend judaistischem Gepräge, gewinnen und ihre Vorurtheile gegen das Heidenchristenthum, diesen glücklichen

Nebenbuhler des Judenthums und seiner theokratischen Vorrechte, beschwichtigen. Zur Versöhnung der Partheien sollte auch die Sammlung für die Jerusalemiten dienen, welche Paulus unter seinen Gemeinden so eifrig betrieben hatte, und deren Ertrag er persönlich nach Jerusalem überbrachte. Aber dieser Versuch hatte einen unglücklichen Ausgang. Der Apostel selbst wurde dadurch in die Gefangenschaft und schliesslich in den Tod geführt; denn die Angabe, dass er damals wieder befreit und erst später, in einer zweiten römischen Gefangenschaft, hingerichtet worden sei, ist von Baur ebenso wie die damit zusammenhängende, für die späteren kirchlichen Verhältnisse so wichtig gewordene Sage von der Anwesenheit des Petrus in Rom und seinem römischen Episkopat, längst widerlegt worden. Auch das Versöhnungswerk des Apostels muss aber in der Hauptsache misslungen sein; denn alle Spuren weisen darauf hin, dass sich in der nächsten Zeit nach seinem Tode die Partheien in der christlichen Kirche noch schroff genug gegenüberstanden, und dass einige Menschenalter nöthig waren, um ihre allmähliche Annäherung und ihre schliessliche Verschmelzung herbeizuführen. Es sind so hier ähnliche Verhältnisse, wie sie später bei der Reformation des 16. Jahrhunderts hervortreten: über der abweichenden Auffassung des gemeinsamen Werkes trennen sich schon die ersten Wortführer der religiösen Bewegung; eine Ausgleichung wird (auf dem sog. Apostelconvent) versucht, aber sie ist so wenig, als dort die Wittenberger Concordie, von Bestand; erst nach schroffer Spaltung, nach langen Irrungen und gegenseitigen Anfeindungen kommt es zur wirklichen inneren Union.

Die Spuren dieses Verlaufs sucht nun Baur sowohl innerhalb als ausserhalb der neutestamentlichen Schriftsammlung auf. Die reinste und wichtigste Urkunde des Paulinismus sieht er, nächst den Briefen des Apostels, in dem Lukasevangelium, welches seiner Ansicht nach die evangelische Geschichte eben aus dem Gesichtspunkt des paulinischen Universalismus behandelt, während Matthäus die ursprüngliche evangelische Ueberlieferung, wie sie sich in judenchristlichen Krei-

sen fortgepflanzt hatte, verhältnissmässig am reinsten wiedergiebt; einen einseitigen Paulinismus finden wir in der Folge, mit gnostischem Dualismus Hand in Hand gehend, bei Marcion. Von judenchristlicher Seite ist die älteste Schrift, die wir besitzen, die Offenbarung des Johannes, welche 1—2 Jahre vor der Zerstörung Jerusalems, aller Wahrscheinlichkeit nach von dem Apostel, dessen Namen sie trägt, verfasst wurde, und welche auch seiner — um diess beiläufig zu bemerken — gar nicht unwürdig ist, sobald man sie nur mit geschichtlichem Verständniss betrachtet. Denn wenn uns freilich ein auf Jahrtausende berechneter prophetischer Abriss der Welt- und Kirchengeschichte, falls er durch die nachfolgenden Ereignisse bestätigt wurde, unbegreiflich, und falls er diess nicht wurde, phantastisch erscheinen müsste, so ist dagegen nichts begreiflicher, als eine Schrift, welche bei einer tief eingreifenden Wendung der Geschichte die Erwartungen einer Religionspartei von der nächsten Zukunft ausspricht, und diese Parthei für die bevorstehenden Ereignisse zu kräftigen und zu sammeln sich bemüht. Eben diess thut nun die Apokalypse. Die ältesten Christen erwarteten bekanntlich mit jedem Tage das Ende der Welt und die wunderbare Wiederkunft des Messias, welcher dann erst den letzten Zweck seiner Erscheinung, die Stiftung des messianischen Reiches, verwirklichen sollte. Die ganze apostolische und nachapostolische Zeit, das ganze neue Testament, nur seine jüngsten Bestandtheile ausgenommen, ist voll von dieser Erwartung; sie ist es, welche den ersten Christen jene opferfreudige Hingebung im Kampfe mit der heidnischen und der jüdischen Welt möglich gemacht hat, und gerade die unmittelbare Nähe der Wiederkunft Christi ist es, worauf hiebei alles ankam; denn wenn der Einzelne ein solches Ereigniss erst Jahrhunderte und Jahrtausende nach seinem Tode zu erwarten hat, so hat es für ihn keine Bedeutung mehr. Als nun in der neronischen Christenverfolgung das heidnische Weltreich der Christengemeinde zum ersten Mal mit grausamer Wuth entgegentrat, als in dem jüdischen Kriege die Geschicke des

Volkes, das seinen Messias verworfen hatte, sich zu erfüllen begannen, als nach Nero's Tod um den Thron der Cäsaren in blutigem Bürgerzwist gekämpft wurde, da schien den Christen die prüfungsreiche Wartezeit ihrem Ende sich zuzuneigen; es tauchte das Gerücht auf, welches in einem bedeutenden Theile der römischen Welt bei der heidnischen und der christlichen Bevölkerung Glauben fand, Nero sei seinen Mördern entronnen, oder nach christlicher Wendung der Sage, er werde wieder vom Tode erweckt werden, um demnächst mit orientalischen Heeren zurückzukehren und an Rom furchtbare Rache zu nehmen; die Christen sahen in ihm den Antichrist, der mit Hülfe der Dämonen sein Werk zu Ende führen, alle treuen Bekenner Christi vertilgen, dann aber vor dem wiedererscheinenden Messias in den Staub sinken sollte. Aus diesen Verhältnissen und Erwartungen heraus ist die „Offenbarung" geschrieben: sie will die Christenheit zum standhaften Bekenntniss und zur unverfälschten Bewahrung ihres Glaubens ermahnen, und sie auf das bevorstehende Märtyrerthum vorbereiten, indem sie den Ausgang des nahen Kampfes und die überschwänglichen Belohnungen der glaubenstreuen Streiter nach Anleitung der herrschenden jüdischen Messiaserwartungen in der längst herkömmlichen Form prophetischer Darstellung schildert. Sie ist ein Manifest der Christenheit für den, wie man annahm, unmittelbar bevorstehenden Entscheidungskampf mit den widerchristlichen Mächten. Sie ist daher für ihre Zeit ein Werk von der höchsten Bedeutung, und sie ist nur desshalb von der Folgezeit umgedeutet, angezweifelt, selbst aus dem Kanon entfernt worden, weil spätere Jahrhunderte in ihren alterthümlichen Anschauungen, in ihren von der Geschichte längst überholten und widerlegten Erwartungen sich nicht zurechtzufinden wussten. Nur um so bezeichnender ist es aber, wenn ein solches Buch Dinge, welche Paulus vertheidigt und erlaubt hatte, zu der Teufelslehre Bileam's rechnet, wenn einer der angesehensten von den Judenaposteln selbst damals noch die Heidenchristen nur wie Hintersassen zu dem ächten judenchristlichen Stamm der Messiasgemeinde hinzukom-

men lässt, wenn unter den zwölf Aposteln des Messias, deren Namen auf den Grundsteinen des himmlischen Jerusalems eingegraben sind, für den grossen Heidenapostel kein Raum bleibt, wenn die ephesische Gemeinde, in der er so lange gewirkt hatte, belobt wird, dass sie die, welche sich selbst zu Aposteln machen wollten, geprüft und sie falsch erfunden habe. Man sieht auch hier, welche harte Gegensätze es waren, aus deren Vermittlung die katholische Kirche allein hervorgehen konnte. Weitere Beweise von der Stimmung der judaisirenden Parthei gegen Paulus bringt Baur aus Papias, Hegesippus und besonders aus den pseudo-clementinischen Schriften bei, und ebendahin bezieht er mit Recht die Sage von dem Magier Simon, über deren ursprüngliche Bedeutung schon anderwärts (S. 226) das erforderliche beigebracht ist.

Indessen lag es in der Natur der Sache, dass die Theile der Christenheit, welche doch immer durch gemeinsamen Glauben verbunden waren, nicht alle und nicht immer in dieser Spannung beharren konnten, dass die Streitfragen ihre Schärfe allmählich verloren, die gemeinschaftlichen Elemente bestimmter heraustraten, dass die sich bekämpfenden Partheien im Streite selbst sich näher kamen, manches von einander annahmen, über anderes sich verglichen, dass mit der Zeit für alle Christen eine gemeinsame Dogmatik und eine gemeinsame Kirche entstand. Sowohl auf judenchristlicher als auf paulinischer Seite lässt sich, wie Baur zeigt, diese ausgleichende Thätigkeit wahrnehmen. Dort ist es bereits eine wesentliche Milderung des ursprünglichen Standpunktes, wenn schon frühe auf die Beschneidung der Heidenchristen verzichtet und die Taufe an ihre Stelle gesetzt wird, wenn das Heidenchristenthum, welches man als ein paulinisches nicht gelten lassen wollte, zu einem petrinischen gemacht, wenn in den Clementinen Petrus als der eigentliche Heidenapostel dargestellt und so neben dem fortwährenden leidenschaftlichen Widerspruch gegen die Person des Paulus sein Werk und der von ihm verfochtene Grundsatz des Universalismus anerkannt wird. Unter den neutestamentlichen Büchern legt der Jakobusbrief von

dem Einfluss Zeugniss ab, welchen diese paulinische Auffassung des Christenthums auch auf solche gewann, die ihr in vielen Beziehungen noch grundsätzlich widerstrebten. Den Uebergang vom Judenchristenthum zum Paulinismus bezeichnet der Brief an die Ebräer; nächst ihm stellen sich in den reiner paulinischen Briefen an die Epheser, die Kolosser und die Philipper, und in den bereits gegen die häretische Gnosis gerichteten Pastoralbriefen verschiedene Formen und Stufen jener vermittelnden Bestrebungen dar, welche in der Apostelgeschichte durch eine ganz und gar im conciliatorischen Interesse gehaltene, den geschichtlichen Stoff mit grosser Freiheit erweiternde und umbildende Darstellung ihre Spitze erreichen. Von der Absicht, die dogmatischen Gegensätze möglichst zu neutralisiren, ist das Markusevangelium geleitet, ein Auszug aus Matthäus und Lukas, der für seine sonstige Farblosigkeit nur in der stärkeren Ausmalung der äusseren Vorgänge einen Ersatz sucht. Aehnliche Wahrnehmungen wiederholen sich ausserhalb unserer neutestamentlichen Sammlung bei den Schriften, welche uns unter den Namen des Barnabas, Ignatius, Clemens, Polykarpus und Hermas überliefert sind, und bei Justin dem Märtyrer. So sehen wir denn seit der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts den Gegensatz, welcher die apostolische und nachapostolische Zeit so tief bewegt hatte, verschwinden, Petrus und Paulus erscheinen als durchaus einverstanden in ihren Ueberzeugungen und zu gemeinsamem Wirken verbrüdert, und um uns hierüber keinen Zweifel übrig zu lassen, werden sie von der römischen Kirche, in welcher sich diese Versöhnung der Partheien zuerst vollzogen zu haben scheint, gemeinschaftlich als ihre Stifter verehrt, und es werden in der Stadt, welche Petrus niemals betreten hat, die Gräber der beiden Apostel als Denkmale ihres gemeinsamen Märtyrertodes gezeigt. Schon unsere beiden petrinischen Briefe legen diese Tendenz deutlich an den Tag, wie denn auch beide erst im zweiten Jahrhundert, wahrscheinlich in Rom, geschrieben sind. Ihren letzten dogmatischen Abschluss erhielt aber diese ganze Bewegung des religiösen Geistes

durch jenes Evangelium, welches um die Mitte des zweiten Jahrhunderts verfasst und nicht sehr lange nachher als ein Werk des Apostels Johannes allgemein anerkannt wurde. Das Judenthum liegt für den Standpunkt dieses Evangeliums als eine längst überwundene Erscheinung in der Vergangenheit, das Christenthum ist als der einzige und allgemeine Heilsweg festgestellt, alle Gegensätze, die es innerhalb des jüdischen Partikularismus festhalten wollten, sind in seinem Universalismus aufgehoben, ein neues absolutes Princip, das weltschöpferische Wort Gottes, hat sich in ihm geoffenbart, und die Aufgabe kann nur die sein, durch keine beschränktere Form des religiösen Lebens beirrt, diesem Göttlichen sich ganz hinzugeben, in Liebe mit dem Sohn Gottes und durch ihn mit Gott selbst sich zu einigen. Von jenen Kämpfen, durch welche sich die Christenheit in ihrer Urzeit hindurcharbeiten musste, wird diese ideale Darstellung nicht mehr berührt: wie der Stifter des Christenthums zur Göttlichkeit erhoben ist, so ist auch das Christenthum selbst ein unendliches, dem gegenüber alles andere seine Bedeutung verliert; das christliche Bewusstsein hat einen Ruhepunkt erreicht und die Nebel hinter sich gelassen, welche auf tieferen Stufen seinen Gesichtskreis umhüllt hatten.

Schon bei diesen Entwicklungen sind nun zwei Erscheinungen betheiligt, deren Spuren namentlich dem Johannesevangelium eingedrückt sind, deren Wirkung aber im weiteren Verlaufe sich noch vollständiger herausstellen sollte, die Gnosis und der Montanismus. Die erste hatte Baur schon im Jahre 1835 in einem eigenen Werke behandelt, und sie seitdem fortwährend im Auge behalten; für eine gründlichere Erforschung des Montanismus hatte Schwegler in der Schrift, mit der er sich in die gelehrte Welt einführte, den ersten nachhaltigen Versuch gemacht, an den weiteren Verhandlungen darüber auch Baur theilgenommen. In seiner „christlichen Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (S. 175) fasst der letztere die Ergebnisse dieser Untersuchungen, in mancher Beziehung ergänzt und schärfer bestimmt, übersichtlich zusammen. Die

ältere und bedeutendere von den zwei eben genannten Erscheinungen ist die Gnosis, jene vielgestaltige religiöse Spekulation, welche die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts von Syrien und Pontus bis nach Spanien und Nordafrika in ihrer Tiefe aufgeregt, und einige Menschenalter hindurch um die Herrschaft in ihr gerungen hat. Wir können dieselbe aus einem doppelten Gesichtspunkt betrachten. Einerseits erscheint sie als eine Fortsetzung der jüdisch - alexandrinischen Philosophie, von welcher sie auch geschichtlich ohne Zweifel zunächst ausgieng, als eine Uebertragung griechischer und theilweise auch orientalischer Spekulationen in's Christenthum. Andererseits treffen wir aber bei den Gnostikern eine solche Energie des eigenthümlich christlichen Bewusstseins, eine so hohe Meinung von dem neuen und unterscheidenden der christlichen Religion, dass sie den geschichtlichen Zusammenhang derselben mit dem vorchristlichen völlig abreissen, und im Judenthum insbesondere nicht eine dem Christenthum gleichartige, gleichfalls göttliche Offenbarung, sondern nur das Werk eines beschränkten, tief unter dem höchsten Gott stehenden Wesens zu finden wissen. Nach jener Seite könnte man sie für Schüler der heidnischen Philosophen, nach dieser für extreme Pauliner halten. Beides ist aber hier auf's engste verbunden. Die Gnostiker wollten das Christenthum in seiner Reinheit und Vollendung darstellen, sie wollten aus demselben alle jene trübenden Bestandtheile ausscheiden, welche ihm als Ueberbleibsel des Judenthums bei der Masse der Christen noch anhaften, sie verlangten, wie Paulus, ein vergeistigtes, pneumatisches Christenthum. Das Mittel dazu sollte nun die höhere Erkenntniss, die Spekulation sein, für welche sie nur bei den jüdisch-alexandrinischen, und in letzter Beziehung mit diesen bei den griechischen Philosophen die Anleitung finden konnten; natürlich entlehnten sie aber von ihren Vorgängern vor allem das, was ihrer eigenen religiösen Tendenz entsprach, jenen schroffen, spiritualistischen Dualismus, der im Universum wie in der Menschenwelt überall nur ungöttliches, unvollkommenes und böses erblickte, um alles göttliche und geistige

auf die edleren, der gnostischen Erkenntniss fähigen Seelen zu beschränken. So kraus es aber in dieser Spekulation auch hergeht, so fremdartig und abenteuerlich das meiste darin uns anspricht, so ausserordentlich war doch, wie schon aus ihrer weiten Verbreitung und ihrer langen Dauer hervorgeht, ihre Wirkung auf die christliche Kirche. Vergleichsweise von geringerem, an sich selbst aber doch immer noch von sehr bedeutendem Einfluss ist der Montanismus, welcher vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts in Kleinasien entstand und gleichfalls bald in der ganzen christlichen Welt Anhänger gewann. Diese Denkweise bildet in vielen Beziehungen das Gegenstück zu der Gnosis. Auch sie hat es nämlich auf eine Vollendung der Kirche, ein pneumatisches Christenthum abgesehen, aber das Motiv derselben liegt für sie in der damals bereits veraltenden, von ihr mit fanatischer Begeisterung erneuerten Erwartung des nahen Weltendes; ihr Inhalt besteht nicht in der Reinigung des Christenthums von allem Jüdischen, sondern im Gegentheil in einer Verschärfung jener Sitten- und Kirchenzucht, die vorherrschend judenchristlichen Ursprungs ist, in einer grösseren Strenge der Fasten- und Ehegesetze, des Busswesens u. s. w., mit Einem Wort in einem „neuen Gesetz“; das Mittel, um sie herbeizuführen, ist nicht die Spekulation, sondern die Prophetie, die Ekstase, in welcher der Mensch dem neuen prophetischen Geiste, dem Paraklet, sich als willen- und bewusstloses Werkzeug hingiebt. Darin jedoch treffen beide Erscheinungen, Gnosis und Montanismus, zusammen, dass sie eine Reform der Kirche, einen Fortschritt zu höherer religiöser Vollkommenheit, meist allerdings mit entgegengesetzten Mitteln, verlangen. Und dass sie auch wirklich für den weiteren Verlauf der kirchlichen Entwicklung von der höchsten Wichtigkeit gewesen sind, lässt sich nicht verkennen. Die Gnosis gab der theologischen Spekulation auch ausserhalb der eigenen Parthei einen so kräftigen Anstoss, dass sich selbst ihre erbittertsten Gegner, die Ebjoniten, diesem Einfluss nicht entziehen konnten, und in dem System der clementinischen Homilieen eine eigenthümliche Form judenchrist-

licher Gnosis erzeugten; innerhalb der katholischen Kirche wiederholt sie sich in der rechtgläubigen Gnosis der grossen alexandrinischen Kirchenlehrer, eines Clemens, Origenes und ihrer über den ganzen Osten verbreiteten, Jahrhunderte lang fortwirkenden Schule; dieser Gnosis, welche die Lehren der griechischen Philosophen so bereitwillig in die christliche Dogmatik einführte, und sie mit der christlichen Ueberlieferung zu so merkwürdigen Lehrgebäuden verknüpfte. Der Montanismus hat theils auf die christliche Dogmatik, namentlich in der Lehre von der Dreieinigkeit, theils und besonders auf die Gestaltung der christlichen Sitte und der kirchlichen Sittenzucht eingewirkt. Noch wichtiger ist aber, dass der Kampf mit diesen Gegnern, und vor allem mit der Gnosis, die Kirche nöthigte, sich zu einer schärfer abgegrenzten Lehreinheit und festeren Verfassungsformen zusammenzufassen. Den Gnostikern gegenüber half es nichts, sich auf die heiligen Schriften zu berufen. Von den alttestamentlichen wollten sie nichts wissen, die neutestamentlichen wurden von ihnen theils gleichfalls nicht anerkannt, theils durch jene allegorische Auslegung, gegen welche die damalige Theologie kein Mittel hatte, in ihrem Sinn umgedeutet. Einer Auktorität aber, welche den Streit schlichtete, konnte man nicht entbehren, denn der ganze kirchliche Glaube beruhte auf Auktorität und Tradition; wenn man sich einmal darauf einliess, seine Geltung von dem Erfolge der wissenschaftlichen Beweisführung abhängig zu machen, so drohte alles in's Schwanken zu gerathen. So blieb nichts übrig, als auf das Zeugniss zurückzugehen, von welchem auch die Annahme der heiligen Schriften am Ende abhieng, das Zeugniss der kirchlichen Ueberlieferung. In ihr sollte die ächte apostolische Lehre bewahrt sein, welche man auch bereits, um alle abweichenden Behauptungen desto sicherer auszuschliessen, in übersichtlichen Bekenntnissen, in der sogenannten Glaubensregel, zusammenzufassen pflegte. Wer verbürgte aber die Treue und den apostolischen Ursprung dieser Ueberlieferung? Wer konnte überhaupt in dem Streit der Meinungen einen festen

Einheitspunkt für die Lehre, bei den Spaltungen in den Gemeinden einen unverrückbaren Mittelpunkt darbieten, an dem man sich darüber orientiren konnte, wo das Recht und wo das Unrecht, wo die wahre gemeinchristliche Kirche, wo die willkührliche Lossagung von derselben, die Häresie, zu suchen sei? Diess konnten nur die Bischöfe, als die Nachfolger der Apostel, auf die sich, wie man annahm, von jenen die reine Lehrüberlieferung und der untrügliche apostolische Geist vererbt hatte. So drängte der Kampf mit der gnostischen Häresie und dem montanistischen Schisma zunächst in den Einzelgemeinden zur Ausbildung einer monarchischen Kirchenverfassung. In den neutestamentlichen Schriften und sonst, bis gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts herab, bedeuten die Namen der Bischöfe und der Presbyter wesentlich dasselbe; jetzt dagegen sehen wir den Bischof als die einheitliche, alle Rechte der Gemeinde in sich zusammenfassende Spitze derselben rasch über die Gemeindeältesten emporwachsen, und jene hohe Idee des Episkopats Wurzel schlagen, welche zuerst in den pseudoignatianischen und pseudoclementinischen Schriften mit aller Energie sich ausspricht. Hiemit ist nun eine kirchliche Einrichtung geschaffen, welche aus den gegebenen Verhältnissen natürlich hervorgegangen, zugleich (Baur a. a. O. 302 f.) durch blosse Wiederholung ihrer einfachen Grundform einer unendlichen Ausdehnung fähig ist, und insofern die Elemente der umfassendsten und durchgreifendsten Hierarchie in sich trägt. Jetzt erst ist es möglich, das Gebiet der Kirche äusserlich abzugrenzen, die kirchliche Lehre und das Verhältniss der Einzelnen zur Kirche nach festen Merkmalen, durch den Ausspruch einer allgemein anerkannten Auktorität, zu bestimmen; jetzt erst wird die Kirche sich ihrer Einheit, im Gegensatz zu den Häresieen, bewusst; jetzt erst ist mit der Sache auch der Name der allgemeinen, der katholischen Kirche gefunden. Und bereits beginnt auch diese Idee sich in noch weiterem Umfange zu verwirklichen. Die Bischöfe treten nicht blos als gleichberechtigte auf Synoden zusammen, welche zu-

nächst allerdings noch auf einzelne Provinzen beschränkt sind; sondern frühe schon erheben gewisse Gemeinden den Anspruch, dass sie als apostolische Stiftungen die Lehre der Apostel reiner und zuverlässiger, als andere, bewahrt haben, dass daher ihnen und ihren Bischöfen bei Lehrstreitigkeiten eine vorzugsweise Geltung zukomme. Keine andere Gemeinde hat aber diesen Anspruch höher gespannt und keine ist mit ihm vollständiger durchgedrungen, als die der Welthauptstadt, von der die Völker nun schon einmal ihre Gesetze zu erhalten gewohnt waren, die römische. Sie war nicht allein im Abendlande die einzige, welche sich eines apostolischen Ursprungs rühmen konnte: sie führte auch ihre Stiftung auf die zwei grössten Apostel, Paulus und Petrus, zurück, und ihre Bischöfe wollten desshalb nicht allein Nachfolger der Apostel in ihrem Amte, sondern auch Nachfolger des Petrus in seinem Primat sein. Schon gegen das Ende des zweiten und im Laufe des dritten Jahrhunderts gelangt dieser Anspruch im Abendland allmählich zur Anerkennung, und es wird so im Glauben der Völker der Grund gelegt, auf dem in der Folge, unter der Gunst der Verhältnisse, die päpstliche Macht aufgebaut wurde. In Wahrheit ist freilich die römische Kirche, wie bemerkt, weder von Paulus noch von Petrus gestiftet worden, ja Petrus ist sicher niemals nach Rom gekommen. Nicht die apostolische Stiftung, sondern die politische Bedeutung Rom's ist es, welcher die römische Kirche ihre hohe Stellung zu verdanken hat, und nur weil man in Rom schon frühe dieser massgebenden Bedeutung der eigenen Gemeinde sich bewusst wurde, hat die römische Sage die beiden Apostel am Schluss ihres Lebens zu gemeinsamem Märtyrertod hier zusammengeführt, und in der Folge den Apostelfürsten Petrus sogar zum Stifter und ersten Bischof der römischen Kirche erhoben. Dem damaligen kirchlichen Bewusstsein musste sich aber die Sache freilich anders darstellen: wenn die Gemeinde der Weltstadt unter allen Christengemeinden die erste Stelle einnahm, so musste sie auch von den ersten unter den Aposteln gestiftet sein.

Mit dieser Ausbildung der kirchlichen Verfassung und Auktorität steht nun die Entwicklung des Dogma in einer merkwürdigen Wechselbeziehung. Wie das Bedürfniss einer festen Glaubensnorm der Haupthebel für die Steigerung der bischöflichen Macht und der kirchlichen Einheit, für den Fortschritt der Kirche zur Katholicität war, so spiegelt sich andererseits in dem Inhalt der kirchlichen Lehre das Bewusstsein der Kirche über sich selbst ab, und wenn wir die Geschichte derselben genauer verfolgen, so können wir deutlich wahrnehmen, wie sie nur dasselbe ideal, für die Anschauung der Gemeinde, ausdrückt, was in den gegebenen Zuständen als ein reales vorhanden ist, wie jeder neuen Stufe in der Lehrbildung eine Veränderung in den thatsächlichen Verhältnissen der Kirche, in ihrer Macht und ihrer Verfassung entspricht. Der Mittelpunkt der christlichen Dogmatik, die Lehre, welche noch alle anderen in sich schliesst und zu keiner selbständigen Entwicklung kommen lässt, ist in den ersten Jahrhunderten die Lehre von der Person Christi. Gerade von ihr gilt aber im strengsten Sinn der Kanon, dass das Dogma nur ein Reflex des unmittelbaren religiösen Bewusstseins ist. Die Kirche im ganzen und jede Parthei in derselben hat dem Stifter des Christenthums jederzeit genau diejenigen Eigenschaften beigelegt, deren er ihrer Meinung nach bedurfte, um Urheber der eigenthümlichen Segnungen zu sein, die vom Christenthum erwartet wurden. Worin aber diese gesucht wurden, und welche Vorstellungen man sich demnach über Christus bildete, diess musste natürlich ganz und gar von der Beschaffenheit des jeweiligen religiösen Bewusstseins abhängen, und es verhielt sich in dieser Beziehung von Anfang an nicht anders, als es sich heute noch verhält. So lange man im Christenthum nicht mehr sah, als die Vollendung des Judenthums, genügte der christlichen Gemeinde, um die Würde ihres Stifters zu bezeichnen, die jüdische Vorstellung vom Messias: er war ein Mensch wie andere Menschen, wenn auch ein wunderbar erzeugter, mit dem göttlichen Geist im höchsten Mass ausgerüsteter Mensch, er war nur der grösste von den Pro-

pheten. So in unsern drei ersten Evangelien; so trotz der gesteigertsten Messiasprädikate in der Offenbarung des Johannes. Als Paulus das Christenthum vom Judenthum losriss, um in ihm eine selbständige Macht, das letzte Ziel und den ursprünglichen Zweck der ganzen Menschheit zu erkennen, da überschritt er sofort auch den jüdischen Messiasbegriff; Christus wurde ihm aus einem idealen Repräsentanten des jüdischen Volkes zum Ideal der Menschheit, aus einer einzelnen, erst im Verlauf der Geschichte in's Leben getretenen Erscheinung, zum schöpferischen Princip des Ganzen, zur Voraussetzung aller Geschichte: er beschrieb ihn als den Urmenschen, den himmlischen oder pneumatischen Menschen, welcher schon vor seinem irdischen Leben präexistirt habe, durch welchen Gott alles in's Werk setzte. In demselben Masse sodann, wie die christliche Kirche zum sicheren Gefühl ihrer selbständigen Eigenthümlichkeit und ihrer universellen Bestimmung kam, wie sie sich äusserlich über die ganze römische Welt verbreitete, innerlich sich durch den Episkopat organisirte und allen abweichenden Partheien gegenüber sich als katholische Kirche zusammenfasste, sehen wir auch die paulinische Vorstellung über Christus sich verbreiten und gleichzeitig zu einer noch höheren fortschreiten; im Ebräerbrief, in den kleineren paulinischen Briefen, bei Pseudoignatius und Justin lässt sich dieser aufsteigende Gang des Dogma bis zu dem Punkte verfolgen, auf dem es in der Lehre des vierten Evangelisten vom Wort Gottes zu einem vorläufigen Abschluss gelangte. Bemerkenswerth ist dabei einerseits der Einfluss, welchen die philonische Theorie vom Logos, und durch diese die griechische Philosophie, auf die Fassung der christlichen Grundlehre erhielt, andererseits der enge Zusammenhang, in welchen die Christologie schon von dem angeblichen Ignatius mit seiner Idee vom Episkopat gebracht wird: je höher Christus steht, um so höher steht auch der Stellvertreter Christi, der Bischof; das hierarchische Interesse, wenn es auch bei der christologischen Entwicklung nicht das entscheidende gewesen ist, war doch dabei schon frühe mit im Spiel, und es ist insofern

schwerlich ganz zufällig, dass auch im vierten Jahrhundert ein Presbyter, Arius, es war, welcher die äusserste Steigerung der Lehre von der Göttlichkeit Christi bekämpfte und eine Versammlung von Bischöfen, welche sie durchsetzte (Baur a. a. O. 363). Denn auf die Dauer konnte man sich bei jener Lehrform, welche das vierte Evangelium darstellt, doch nicht beruhigen. Wie liess sich ein zweites göttliches Wesen neben Gott denken, ohne den Grundsatz des Monotheismus zu gefährden? wenn andererseits jenes Wesen dem höchsten Gott untergeordnet wurde, wie diess bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts allgemein, und so namentlich auch in den neutestamentlichen Schriften geschieht, mit welchem Recht liess es sich doch zugleich als ein göttliches Wesen betrachten, und inwiefern konnte es dem Bedürfniss genügen, eine volle Einigung des Menschen mit Gott zu vermitteln? Wie tief diese Fragen die alte Kirche beschäftigt haben, zeigt die Geschichte der Christologie. Nur in langsamem Fortschritt, unter fortwährenden Kämpfen mit den „Monarchianern", welche Christus bald zur menschlichen Natur eines blossen Propheten herabsetzten, bald umgekehrt seine persönliche Verschiedenheit von Gott läugneten, hat sich die kirchliche Lehre entwickelt. Wo aber diese Entwicklung hinführen würde, konnte längst nicht mehr zweifelhaft sein. Nachdem man einmal begonnen hatte, den Stifter des Christenthums zu übermenschlicher Natur und Würde zu erheben, konnte diese Bewegung nicht eher zur Ruhe kommen, als bis das Interesse, von dem sie ausgieng, der unendlichen Bedeutung des Christenthums in ihm sich bewusst zu werden, die durch ihn gestiftete Gemeinschaft des Menschen mit Gott in seiner Person als eine absolute anzuschauen, vollkommen befriedigt war. Diess konnte es aber nur dann sein, wenn er in einem Verhältniss zu Gott stand, welches keine Steigerung mehr zuliess, wenn er selbst Gott im vollen Sinne des Wortes war. In demselben Zeitpunkt daher, in welchem die christliche Religion die Herrschaft über das römische Reich in Besitz nahm und sich so als die absolute Religion verwirklichte, erhob sie auch ihren Stifter zur Ab-

solutheit: die erste allgemeine Kirchenversammlung, die erste Gesammtvertretung des christlichen Episkopats war es, welche unter der Leitung des ersten christlichen Kaisers die Wesensgleichheit Christi mit Gott dem Vater, eine Lehre von sehr jungem Ursprung, als kirchliches Dogma verkündete.

Die Vorgänge, durch welche das Christenthum bald nach dem Anfang des vierten Jahrhunderts zur römischen Reichsreligion geworden ist, das frühere wechselnde Verhältniss desselben zur Staatsgewalt, die Geschichte der Christenverfolgungen, von denen man sich gewöhnlich so schiefe und übertriebene Vorstellungen macht, die literarischen Angriffe heidnischer Schriftsteller auf die christliche Religion und ihre Vertheidigung durch die christlichen Apologeten können hier nicht dargelegt werden. Auch auf den letzten Abschnitt des baurischen Werkes über die drei ersten Jahrhunderte: „das Christenthum als sittlich-religiöses Princip", will ich hier nicht näher eingehen, so belehrend es auch an sich wäre, sich die sittlichen Zustände der altchristlichen Kirche nicht blos nach ihren Lichtseiten, sondern auch nach ihren meist viel zu wenig beachteten Schattenseiten von ihm schildern zu lassen, und schon in jenen ersten Jahrhunderten die Keime so mancher Erscheinungen nachzuweisen, in deren späterer Entwicklung die protestantischen Kirchenhistoriker in der Regel nur einen Abfall von der Reinheit des ursprünglichen Christenthums zu sehen wissen. Dagegen soll die geschichtliche Entwickelung der Kirche während der nächsten Jahrhunderte und Baur's Behandlung derselben noch in der Kürze berührt werden.

Es ist diess die Zeit, in welcher das Christenthum die Staatsreligion des römisch-griechischen Kaiserreichs war, zu seiner Herrschaft unter den germanischen Völkern dagegen und zu der eigenthümlichen kirchlich-politischen Gestaltung der abendländischen Welt erst der Grund gelegt wurde. Der Kampf mit dem Heidenthum war jetzt innerhalb des römischen Reichs entschieden, und die kaiserlichen Edikte brachten ihn auch äusserlich zum Abschluss; auch der Versuch einer philosophisch-religiösen Restauration des Heidenthums unter Julian's

kurzer Regierung war nur eine vorübergehende Episode. Gleichzeitig trat von den germanischen Stämmen, welche das römische Westreich unter sich theilten, einer nach dem andern in den Kreis der Kirche ein; wobei es als eine eigenthümliche Fügung oder, wie wir auch sagen können, als ein Beweis von Chlodwig's politischem Scharfblick erscheint, dass die Franken von Anfang an dem katholisch-orthodoxen Glauben zugethan waren, und dadurch mit Rom in engere Verbindung kamen, während alle andern Germanen zuerst dem Arianismus huldigten. So leicht aber diese Eroberungen der Kirche seit Constantin's Uebertritt wurden, so bedeutend stand ihr fortwährend die geistige Macht des Heidenthums gegenüber. Von den schriftstellerischen Angriffen eines Julian freilich hatte sie noch weit weniger, als von seinen politischen Massregeln zu fürchten, der Polytheismus von seiner neuplatonischen Umdeutung der Mythologie und von den christlichen Ideen, welche er griechischen Göttergestalten unterlegte, nichts zu hoffen; gegen das Römerthum wurde die christliche Religion von Augustin in seinem grossen Werke vom Gottesstaat geistvoll und für die damalige Zeit glänzend vertheidigt. Weit schwieriger war es dagegen, zwei Systeme von heidnischem Ursprung, den Platonismus und den Manichäismus, nicht blos als Gegner abzuwehren, sondern auch vor ihrem Eindringen in die christliche Theologie sich zu schützen. Der Platonismus, oder das was man damals Platonismus nannte, war von Anfang an in einer eigenthümlichen Beziehung zum Christenthum gestanden. Schon zu der ersten Entstehung desselben hatte er ohne Zweifel durch Vermittlung der alexandrinischen Theologie und des Essäismus seinen Beitrag geliefert. In der Folge hatte er nicht allein auf die häretische Gnosis und durch sie auf die Gesammtkirche höchst bedeutend eingewirkt, sondern auch die Vertreter der kirchlichen Wissenschaft waren grösstentheils, und gerade die bedeutendsten unter denselben am unverkennbarsten, bei dem alexandrinischen Platonismus in der Lehre gewesen. Als sodann seit dem dritten Jahrhundert die neuplatonische Schule alle noch lebensfähigen Elemente der griechischen Philosophie zu einem

umfassenden, von Plato's ursprünglicher Lehre freilich ziemlich weit abliegenden System verknüpfte und alle andern Schulen in sich aufzehrte, trat sie zwar zunächst als die letzte und bedeutendste Vorkämpferin des alten Glaubens der christlichen Kirche feindselig entgegen; zugleich waren sich aber beide, das Christenthum und der Neuplatonismus, innerlich viel zu nahe verwandt, als dass nicht eine gegenseitige Anziehung und Einwirkung zwischen ihnen hätte Platz greifen sollen; wozu noch hinzukommt, dass die Christen eine höhere wissenschaftliche Bildung nur in den Schulen der griechischen Gelehrten finden konnten. Diese huldigten aber bald alle, Rhetoren, Grammatiker und Philosophen, dem Neuplatonismus. So geschah es, dass diese Philosophie die allgemeine Voraussetzung der christlichen Theologie wurde, denn einer Philosophie bedurfte man nun einmal, und eine andere hatte man nicht zur Verfügung. Auch die orthodoxesten Kirchenlehrer konnten sich diesem Einfluss nicht entziehen, und in den dogmatischen Verhandlungen des vierten und fünften Jahrhunderts, sogar in den Glaubensbekenntnissen, welche sich aus jener Zeit in die unsrige vererbt haben, lassen sich die neuplatonisch-aristotelischen Kategorieen, an welche man damals gewöhnt war, noch deutlich erkennen. Selbst wo diese Philosophie mit der kirchlichen Dogmatik in Konflikt kam, wurde ihr oft mehr eingeräumt, als man glauben sollte. Der christliche Neuplatoniker Synesius z. B. wurde zum Bischof von Ptolemais gewählt und von dem sonst so hierarchisch gesinnten Patriarchen Theophilus in Alexandrien als solcher bestätigt, wiewohl er offen erklärte, dass er Dinge, wie die Auferstehung des Leibes und der einstige Weltuntergang, nicht glauben könne, dass er sich zwar dem Volke gegenüber an die Mythen, für sich selbst dagegen an die Philosophie halten wolle. Am schlagendsten zeigt sich aber der Einfluss, welchen der Neuplatonismus auf die christliche Kirche gewann, und seine Verwandtschaft mit dem damaligen Christenthum an den Schriften, welche ein christlicher Neuplatoniker um den Anfang des sechsten Jahrhunderts unter dem Namen des Areopagiten Dio-

nysius, des von Paulus bekehrten angeblichen ersten Bischofs von Athen verfasst hat. Die Theologie dieser Schriften ist beim Lichte betrachtet ungleich mehr platonisch als christlich: selbst die Grundlehren von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes finden hier im Grunde nur dem Namen nach eine Stelle. Nichtsdestoweniger sind die Werke des Areopagiten von Anfang an als ächt anerkannt worden; in der östlichen Kirche rasch verbreitet, später auch in die abendländische übergetragen, bildeten sie eine von den gefeiertsten Auktoritäten der mittelalterlichen Theologie; sie waren namentlich das Lieblingsbuch und die Hauptquelle der spekulativen Mystik, welche in jenen Jahrhunderten eine so bedeutende Rolle spielt, ja bis auf unsere Zeit herab erstreckt sich durch Vermittlung katholischer und protestantischer Mystiker ihr Einfluss. So viel abstossendes auch ihr Inhalt für die Orthodoxie hätte haben sollen: ihre Lehre von der himmlischen Hierarchie der Engel und von der ihr nachgebildeten irdischen Hierarchie entsprach theils der unbewusst polytheistischen Neigung jener Zeit, theils dem Interesse des Klerus viel zu sehr, sie hatte in der herrschenden Denkweise viel zu feste Anknüpfungspunkte, als dass man nicht darüber alles andere bereitwillig vergessen hätte. — Weit feindseliger verhielt sich die Kirche zum Manichäismus, diesem aus der persischen Religion und dem Buddhismus in's Christenthum eingedrungenen und dann mehr und mehr christianisirten Dualismus, der aber seinen Ursprung doch nie ganz verläugnen konnte. Augustin und andere Kirchenhäupter kämpften bis auf's äusserste gegen die Manichäer, Synoden wurden gegen sie abgehalten, die Staatsgewalt — so weit war man nun schon längst — zu ihrer Unterdrückung aufgerufen: die ersten Häretiker, welche hingerichtet worden sind, waren spanische Priscillianisten, ein Seitenzweig der Manichäer (denn Spanien, scheint es, war schon damals vom Schicksal bestimmt, mit dem Beispiel der Ketzerverfolgung voranzuleuchten). Und dennoch war die Einwirkung des Manichäismus auf die Kirche höchst bedeutend, und es sind nicht blos jene mittelalterlichen, für die ganze Kirchen-

geschichte so wichtigen Partheien der Katharer, Albigenser u. s. w., welche mit dieser Häresie in offenkundigem Zusammenhang stehen, sondern auch die kirchliche Dogmatik hat ohne Zweifel mehr, als sie weiss, von ihr entlehnt. Denn der bedeutendste Begründer der späteren Theologie, der heilige Augustinus, hat viele Jahre lang der manichäischen Sekte angehört; und wenn er sich nachher von ihr losgesagt und sie im Namen der Kirche auf's lebhafteste bestritten hat, so folgt doch daraus nicht im geringsten, dass er auch in sich selbst alle Nachwirkungen seiner früheren Ueberzeugung getilgt hatte. Gerade in der Lehre vielmehr, durch welche er in der Geschichte der Theologie Epoche gemacht hat, in seiner Lehre von der Sünde und der Gnade, glauben wir diese Nachwirkungen recht deutlich zu erkennen, und mit demselben Recht und in demselben Sinn, wie wir einen Clemens und Origenes kirchliche Gnostiker nennen, würden wir Augustin's System als einen kirchlich gewordenen Manichäismus bezeichnen dürfen.

Dieses System bildet den anziehendsten und wichtigsten Punkt in der Geschichte der Theologie vom 4. bis zum 6. Jahrhundert. Diese Periode ist bekanntlich vor allen andern durch lebhafte dogmatische Streitigkeiten, langwierige Verhandlungen und kirchliche Glaubensgesetze ausgezeichnet; und namentlich ihre erste Hälfte, von der nicänischen bis zur chalcedonensischen Kirchenversammlung, ist die Zeit, in welcher die Hauptlehren des kirchlichen Glaubens: von der Dreieinigkeit und der gottmenschlichen Natur Christi, von der menschlichen Sündhaftigkeit und der göttlichen Gnade, zum Abschluss gebracht wurden. Dabei hat sich der Osten und der Westen in die dogmatischen Aufgaben der Zeit in bezeichnender Weise getheilt. Während jener ganz und gar durch die Verhandlungen über die Dreieinigkeit und die Person Christi in Anspruch genommen ist und das übrige kaum irgend einer Aufmerksamkeit würdigt, liefert umgekehrt die abendländische Kirche für diese Erörterungen im ganzen kaum einen selbständigen Beitrag, und nur in einzelnen entscheidenden Mo-

menten legt sie ihr Gewicht, unter Führung der römischen Bischöfe, für die Ansicht in die Wagschaale, welche dem kirchlich-katholischen Interesse am meisten entspricht: dafür hat sie aber durch Augustin und seine Schüler einen eigenthümlichen Kreis von dogmatischen Bestimmungen ausgebildet, die in ihrer wesentlich praktischen Bedeutung zu jenem kirchlichen Interesse in noch unmittelbarerer Beziehung stehen, und überhaupt den Grund zu der Richtung gelegt, welcher die Zukunft der Theologie in dem lebenskräftigsten Theile der christlichen Welt für mehr als ein Jahrtausend gehörte. Wiewohl daher die vom Orient ausgegangenen Streitfragen weit lebhaftere und allgemeinere Bewegungen, tiefere Zerwürfnisse, feierlichere Lehrentscheidungen hervorgerufen haben, als die abendländische Theologie, stehen sie doch an innerer Bedeutung der letzteren nach. Nachdem einmal in Nicäa die Gottheit Christi im strengen Sinn festgestellt war, konnte es nur noch darauf ankommen, diese Bestimmung theils zur allgemeinen Geltung zu bringen, theils sich über ihre unerlässlichen theologischen und christologischen Folgesätze zu verständigen; immerhin eine wichtige Aufgabe, welche die griechisch-orientalische Welt Jahrhunderte lang beschäftigt, ihre besten Kräfte aufgezehrt, im byzantinischen Reich unheilbare Zerrüttungen herbeigeführt, den kirchlichen Sinn und den scholastischen Scharfsinn der Theologen, ihre dogmatische Folgerichtigkeit und ihren Charakter auf eine schwere Probe gestellt hat; aber doch trotz alledem eine Sache, bei der es sich weit mehr um den Abschluss eines längst vorbereiteten, als um den Anstoss zu einem neuen, mehr um den Fortbau auf gegebenen Grundlagen als um schöpferische Gedanken für einen Neubau handelte. Wir können es daher nur billigen, dass Baur diese Verhandlungen, welche er in seinem grossen dogmengeschichtlichen Werk über die Lehre von der Dreieinigkeit und Menschenwerdung Gottes mit erschöpfender Gründlichkeit dargestellt hat, in seiner Kirchengeschichte (II, 78—123) kurz und übersichtlich behandelt. Ebenso müssen wir es gutheissen, wenn er bei ihnen namentlich auch die Be-

deutung hervorhebt, welche die orthodoxen Lehrbestimmungen für die Einheit und Unabhängigkeit der Kirche, für die Sache der Katholicität und der Hierarchie hatten. Ausführlicher bespricht er (S. 123—216) die augustinische Lehre von der Sünde und Gnade, die pelagianische Opposition gegen dieselbe und den sogenannten Semipelagianismus, dem aber nach seiner richtigen Wahrnehmung auch eine Milderung der augustinischen Sätze, ein Semiaugustinismus, zur Seite geht. Gerade hier war aber auch zur Feststellung der richtigen Gesichtspunkte noch besonders viel zu thun. Augustin's Lehre ist von den protestantischen Theologen von Anfang an und bis auf den heutigen Tag herab desshalb in ein falsches Licht gerückt worden, weil sie viel zu unbedingt mit der altprotestantischen identificirt wurde. So entsteht aber das Unbegreifliche, dass derselbe Mann, welchen die katholische Kirche mit Recht als einen ihrer grössten Kirchenfürsten und als den Hauptbegründer der abendländischen Theologie im Mittelalter verehrt, welcher im Kampfe mit Häretikern und Schismatikern den ächt katholischen Standpunkt so streng und eifrig gewahrt hat, — dass eben dieser Mann in seiner epochemachenden dogmatischen Thätigkeit die protestantischen Grundsätze verfochten, dass sich die katholische Kirche auf dem Grunde derselben Ueberzeugungen auferbaut haben soll, durch welche Luther und Calvin diese Kirche in einem grossen Theil der christlichen Welt gestürzt haben. Kann man sich zu einer so unwahrscheinlichen Annahme nicht entschliessen, will man überhaupt den grossen afrikanischen Kirchenlehrer, dessen kleinster Fehler der Mangel an hierarchischer Folgerichtigkeit war, in der Einheit seines Wesens und in dem Zusammenhang seines vielseitigen Wirkens verstehen, so wird man vor allem fragen müssen, ob jene Sätze, welche die Protestanten freilich dem Buchstaben nach von ihm entlehnt haben, für ihn auch die gleiche Bedeutung, wie für sie, hatten. Und da zeigt sich denn bald, was wir in der Dogmengeschichte so oft wahrnehmen können, und was von den meisten so wenig beachtet wird, dass die gleichen oder nahe verwandte dogmatische

Formeln bei verschiedenen einen sehr verschiedenen Sinn haben und ganz entgegengesetzten Interessen dienen können. Bei Augustin hat die Lehre von der natürlichen Unfähigkeit des Menschen zum Guten und von der allein wirkenden Gnade Gottes nicht die Bedeutung, wie im Protestantismus, den Menschen in der Kraft seines Glaubens auf Gott allein zu stellen, und ihn ebendamit von jeder menschlichen Bevormundung in Glaubenssachen, von Glaubenszwang und Hierarchie zu befreien; er will nicht desshalb der Gottheit gegenüber auf alles Verdienst und alle Freiheit verzichten, um eben diese Freiheit den Menschen gegenüber desto reiner und unbedingter zu behaupten. Sondern wenn er dem Menschen vorhält, dass er von Natur grundverdorben sei und durch sich selbst nichts vermöge, so will er ihn damit nur antreiben, um so mehr alles von der Kirche zu hoffen, ihr gegenüber jedes eigene Urtheil aufzugeben; wenn er alles Gute von der Gnade herleitet, so setzt er dabei voraus, dass die Gnade durch die kirchlichen Heilsmittel wirke; wenn er die Menschheit in die Minderzahl der Erwählten und die grosse Mehrheit der Verworfenen scheidet, so versteht es sich für ihn von selbst, dass kein Ungetaufter und kein Häretiker, dass nur Mitglieder der katholischen Kirche zu den Erwählten gehören können. Die gleichen Sätze, welche einem Luther und Zwingli, einem Wicleff und Huss dazu dienten, die Allgewalt der Kirche und des Klerus zu brechen, dienen einem Augustin dazu, sie zu befestigen. Desshalb hat denn auch die Kirche seiner Lehre, so weit sie immer über die bisherige Ueberlieferung hinausgieng, und so bedenklich sie in vielen Beziehungen erscheinen musste, doch sofort ihre Beistimmung geschenkt. Zugleich hat sie aber auch den sogenannten Semipelagianismus fortwährend geduldet, und dem Augustinismus selbst in ihren massgebenden Erklärungen seine äussersten Spitzen abgestumpft; denn so entschieden es in ihrem Interesse lag, dass der ausserchristlichen Menschheit jede sittliche Kraft abgesprochen, dass alles Gute und alle Hoffnung auf die Seligkeit ausschliesslich an die kirchlichen Gnadenmittel geknüpft werde, so wenig

konnte sie doch andererseits eine solche Auffassung der augustinischen Sätze gutheissen, bei welcher auch für die Mitglieder der Kirche der Nutzen und das Verdienst der guten Werke aufgehoben, die kirchlichen Heilsmittel gegen die göttliche Vorherbestimmung zurückgestellt, die Unfehlbarkeit der kirchlichen Entscheidungen und die Vollkommenheit der Heiligen durch die Erinnerung an die Sündhaftigkeit aller Menschen unmöglich gemacht worden wäre. Die Folgerungen, welche sich aus Augustin's Voraussetzungen unweigerlich ergeben, durften nicht gezogen, neben seinen Annahmen mussten auch die entgegengesetzten geduldet und benützt, die dogmatische Folgerichtigkeit musste dem praktischen Bedürfniss und dem kirchlichen Interesse zum Opfer gebracht werden. Wenn daher die mittelalterliche Theologie mit Augustinismus begonnen hat, um im Semipelagianismus zu enden, so erklärt sich diess sehr einfach: das, was wir pelagianisch nennen, ist eben nicht allein bei den Zeitgenossen Augustin's, sondern es ist auch in ihm selbst weit mächtiger, als man wenigstens auf protestantischer Seite in der Regel geglaubt hat.

Und wie jenes kirchlich-katholische Interesse die Dogmenbildung beherrscht und selbst in den Vorstellungen über Gott und Christus sich ausgeprägt hat, so sehen wir überhaupt die christliche Kirche, seit sie in Constantin das Römerreich erobert hat, sich mehr und mehr zur Einheit zusammenfassen und sich zu einem auch äusserlich mächtigen Gemeinwesen gestalten. Jene hohe Idee der Kirche, welche namentlich Augustin gegen die donatistischen Schismatiker entwickelt hat, wird unbedenklich und uneingeschränkt auf die bestehende katholische Kirche übertragen, und wenn man sich auch nicht verbergen kann, dass vieles an ihr ist, was der Idee nicht entspricht, dass die Heiligkeit der Kirche durch so viele ihrer Mitglieder in Frage gestellt wird, so lässt man sich doch dadurch in dem Glauben an die Vollkommenheit des Ganzen nicht irre machen. In der kirchlichen Anerkennung sieht man die sicherste Bürgschaft für die Wahrheit einer Lehre, denn was von allen geglaubt wird, das kann, wie diess z. B. Vin-

centius von Lerina in seinem berühmten Commonitorium zu zeigen sucht, nur aus apostolischer Ueberlieferung, aus göttlicher Offenbarung herrühren. Die Aussprüche der Kirche stellt man so hoch, dass selbst ein Augustin sich nicht scheut, zu erklären: nicht einmal dem Evangelium würde er glauben, wenn nicht die Auktorität der Kirche ihn dazu bestimmte. So menschlich es auch bei den Verhandlungen oft zugieng, durch welche die Entscheidung der Kirche herbeigeführt wurde, so viel auch die Staatsgewalt, so viel bei den Kirchenmännern selbst weltliche Leidenschaften und Beweggründe bei jenen Entscheidungen mitzusprechen hatten, so unkirchlich und unchristlich die Mittel oft waren, durch welche ihre Anerkennung durchgesetzt wurde: der Gedanke der kirchlichen Einheit war zu mächtig in den Gemüthern, die ganze Zeit war im religiösen wie im politischen einer äusseren Leitung zu bedürftig, als dass man sich von dem einmal betretenen Wege wieder hätte abbringen lassen. Unter den Völkern, welche seit Jahrhunderten an den Absolutismus des römischen Kaiserreichs gewöhnt waren, in jenem erschlafften, aller sittlichen Selbstbestimmung bar gewordenen Zeitalter, blieb der Welt nichts übrig, als sich einer unbeschränkten Auktorität willenlos zu unterwerfen, sich unter die Zucht der Kirche zu begeben, welche ihrerseits nur durch diese beherrschende Stellung ihrer sittlich-religiösen Aufgabe genügen und sich durch eine Periode unerhörter Verwirrung als den festen Mittelpunkt für künftige Bildungen erhalten konnte. Die Geschichtsforschung rechtfertigt diese Stellung der Kirche, indem sie dieselbe in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit begreift, sie rechtfertigt aber ebendamit auch diejenigen, welche sie nicht länger aufrecht erhalten wollen, nachdem die geschichtlichen Zustände, durch die sie bedingt war, längst andere geworden sind.

Der Träger jener Vorzüge, welche der Kirche zuerkannt wurden, ist nun im allgemeinen der Klerus; und schon frühe hat man in dieser Beziehung der ursprünglichen Verhältnisse so vergessen, dass nur die Kleriker als die Kirche im engeren Sinne betrachtet werden. Sie bilden jetzt ein Patriciat mit

eigenem Standesgeist, eigenen Standeseinrichtungen und Abzeichen, dessen Glaubens- und Sittengesetzen, dessen geistlicher Gerichtsbarkeit und Kirchenleitung die Plebejer, die Laien, sich unbedingt zu unterwerfen haben, durch dessen Vermittlung allein sie die Vergebung der Sünden und alle göttlichen Gnadengüter erhalten können. Aus der Masse der Kleriker hatte sich aber schon vor dem Beginn des vierten Jahrhunderts der Episkopat zu einer solchen Höhe emporgehoben, dass die übrigen Kleriker ihrerseits wieder zu den Bischöfen in dasselbe Abhängigkeitsverhältniss traten, wie die Laien zum Klerus im ganzen. Nur die Bischöfe sind es, welche auf den Synoden die Gesammtkirche darstellen, nur sie haben die kirchliche Gesetzgebung, Gerichtsbarkeit und Verwaltung in der Hand, nur sie können im Namen des heiligen Geistes über den Glauben der Kirche entscheiden. Indessen wachsen sehr schnell und mit immer bedeutenderen Rechten die Bischöfe der Provincialhauptstädte, oder die Metropolitane, über ihre Mitbischöfe hinaus, und über diese wieder die fünf (bzw. sieben) Patriarchen, die Bischöfe der wichtigsten Hauptstädte des Reichs. Von diesen selbst treten dann wieder zwei vor den andern hervor: der Bischof von Rom und der Bischof von Neu-Rom, von Konstantinopel. Auch ihre Machtverhältnisse und Aussichten waren freilich in Wahrheit sehr ungleich. Der Patriarch von Konstantinopel hatte neben sich die Patriarchen von Alexandrien und Antiochien, welche sich ihm unterzuordnen nicht geneigt waren, über sich in unmittelbarster Nähe den Kaiser; er konnte es auch nach der muhamedanischen Eroberung, welche seine orientalischen Nebenbuhler unschädlich machte, nicht weiter bringen, als zum höchsten geistlichen Würdenträger eines verkommenden Reiches. Rom dagegen stand ohne Nebenbuhler im Abendland da; die politische Abhängigkeit von Konstantinopel war immer nur eine bedingte und vorübergehende; und während das Patriarchat von Neu-Rom seine Ansprüche nur auf die Vorrechte der Residenz gründen konnte, wies es selbst einen so weltlichen Ursprung der seinigen beharrlich ab, um sich statt dessen auf

den nun schon längst angenommenen Vorrang seines Stifters, des Apostels Petrus, zu berufen. So trat hier eine oberste Kirchenbehörde von rein kirchlichem Charakter auf, deren Ansprüche freilich nur theilweise anerkannt wurden, aber doch bei den abendländischen Völkern allmählich in der öffentlichen Meinung und dann auch in der kirchlichen Gesetzgebung sich festsetzten. Im Orient allerdings konnten sie nicht durchdringen; vielmehr begann schon jetzt, im 5. und 6. Jahrhundert, jener Bruch zwischen Rom und Konstantinopel, der später zur förmlichen Trennung der beiden Kirchen geführt hat. Und ebensowenig liess sich die Unabhängigkeit der Kirche von der Staatsgewalt jetzt schon durchsetzen. Der Kaiser, welcher die katholische Kirche zur Reichskirche erhoben hatte, wollte sie auch als Staatsanstalt beherrschen; und so bedeutend immer die Güter, die bürgerlichen Vorrechte und die Ehren waren, welche der Kirche und dem Klerus in ihrer Verbindung mit dem Staate zu Theil wurden, so gross der gesetzliche und aussergesetzliche Einfluss der Bischöfe und Kleriker gewesen ist: im Ostreich blieb die Kirche im wesentlichen unter staatlicher Aufsicht und Leitung, nur unter den germanischen Eroberern im Westen waren die Verhältnisse ihrer Selbständigkeit günstiger; aber erst nach Jahrhunderten gelangte sie dazu, sich dem Staate als gleichberechtigt gegenüberstellen und schliesslich den Kampf um die Oberherrschaft über den Staat mit Erfolg aufnehmen zu können.

Was leistete nun aber die Kirche, die eine so hohe Stellung für sich in Anspruch nahm, für den Zweck, dem Kirche und Dogma doch nur als Mittel zu dienen haben, für die Religion und für ihre Bethätigung im sittlichen Leben? Die Antwort auf diese Frage findet sich bei Baur in dem Abschnitt über den christlichen Kultus und das christlich-sittliche Leben der Periode, von der wir reden (K. G. II, 272 ff.). Fassen wir aber alle diese Züge zusammen, die er in klarer Uebersicht mittheilt, so ist es kein durchaus erfreuliches Bild, was sich vor uns aufrollt. Es lässt sich nicht läugnen, und es ist von den Kirchenlehrern jener Zeit oft genug beklagt worden:

in demselben Masse, wie die äussere Ausbreitung der Kirche, der Glanz ihrer Stellung, die Macht ihrer Diener, die Masse der kirchlich festgestellten Lehren, die Pracht und Mannigfaltigkeit des Gottesdienstes zunahm, hat die Reinheit des sittlichen, der Ernst und die Lauterkeit des religiösen Lebens abgenommen. Ja noch mehr: sie hat gerade desshalb abgenommen, weil das andere zunahm. Auch die früheren Jahrhunderte waren zwar keineswegs jenes goldene Zeitalter der Frömmigkeit, wofür sie nicht selten gehalten werden, und auch in unserer Periode lassen sich die wohlthätigen Wirkungen des Christenthums in vielen Erscheinungen nachweisen. Aber im ganzen lässt sich nach dieser Seite hin eine rasche und bedenkliche Verschlimmerung nicht verkennen. In den gottesdienstlichen Handlungen nimmt eine Aeusserlichkeit überhand, welche gegen die Einfalt und Innigkeit des ursprünglichen Christenthums auffallend absticht. Die Sacramente werden mehr und mehr zu unverstandenen Mysterien, welche nicht durch den frommen Sinn, mit dem sie gefeiert werden, sondern durch sich selbst wirken sollen, und je höher die Vorstellungen vom Abendmahlsopfer und von der Taufe sich steigern, je glänzender der Schein ist, welcher von ihnen auf die Priester zurückfällt, um so allgemeiner wird auch eine magische Auffassung und eine äusserlich abergläubische Behandlung derselben. In der Heiligenverehrung mit allem, was von Reliquiendienst, Wallfahrten und Wunderlegenden daran hängt, wird ein Element in den christlichen Kultus aufgenommen, über dessen religiösen Werth verschiedene verschieden urtheilen werden, bei dessen geschichtlicher Würdigung aber sein Zusammenhang mit dem Polytheismus und den heidnischen Religionsgebräuchen sich nicht verkennen lässt; und je bedeutender dieses Element für das religiöse Leben jener Zeit und der folgenden Jahrhunderte geworden ist, um so klarer liegt auch am Tage, was eine natürliche Betrachtung der Dinge zum voraus nicht anders erwarten wird, dass auch das Christenthum die Menschen, ihre Vorstellungen und Sitten nicht mit einemmal verwandeln, dass es die heidnische Welt

nicht erobern konnte, ohne sich mit ihr zu verschmelzen und unendlich vieles aus derselben in sich aufzunehmen. Hören wir doch auch über die sittlichen Zustände jener Zeit so häufig die Klage, dass sie bei der Masse der Christen um nichts besser seien, als bei den Heiden, ja dass die heidnischen Völker germanischen Stammes in Bezug auf Keuschheit, Redlichkeit und Treue den christlichen Nachkommen der entarteten Römer zum Vorbild dienen könnten. Konnte doch das Glaubensgezänke und die Ueberschätzung der dogmatischen Orthodoxie, wie sie in dieser Zeit herrschend waren, am wenigsten dazu dienen, der Kirche eine fruchtbare Wirkung auf's sittliche Leben zu sichern. Erhielten doch die guten Werke selbst, welche die Kirche verlangte, immer mehr den Charakter äusserlicher Leistungen, bei denen weit mehr darauf gesehen wurde, dass bestimmte einzelne Vorschriften erfüllt, als dass das Innere des ganzen Menschen sittlich umgebildet werde, weit mehr auf das, was gethan wurde, als auf die Gesinnung, in der es gethan wurde. Lassen sich doch auch an der Erscheinung, welche von jener Zeit selbst als die höchste Vollendung des christlichen Lebens gepriesen wird, an dem üppig aufblühenden und rasch sich ausbreitenden Mönchsleben, neben seinen Vorzügen sehr bedeutende Mängel nicht übersehen, und zeigt sich doch der Zusammenhang des christlichen mit dem ausser- und vorchristlichen auch an ihm, wenn wir seinen Ursprung einerseits zu orientalischer Ascese, andererseits durch die jüdischen Sekten zu den Pythagoreern und Orphikern hinauf verfolgen. Die geschichtliche Betrachtung der Dinge sieht sich auch hier, wie so oft, genöthigt, die Bewunderung der Zeitgenossen und der Nachwelt auf das richtige Mass zurückzuführen; dafür ist sie aber auch im Stande, jeder Erscheinung nach ihrer Art gerecht zu werden, und wenn sie in hundert Fällen der Täuschung entgegentreten muss, als ob irgend ein menschliches Werk ohne Tadel, als ob das, was für eine bestimmte Zeit taugte, ein höchstes und massgebendes für alle Zeiten sein könnte, so wird sie dafür auch nicht dulden, dass das grosse der Vorzeit desshalb geringgeschätzt, das, was

ihren Bedürfnissen entsprach, desshalb verurtheilt werde, weil es mit unsern Begriffen, Gewohnheiten und Zuständen nicht mehr übereinstimmt.

Die Pflicht dieser geschichtlichen Gerechtigkeit nach beiden Seiten hin gegen das Christenthum und die christliche Kirche zu üben, von ihrer Entstehung und ihrer Entwicklung ein möglichst treues, dem wirklichen Thatbestand entsprechendes, mit dem geschichtlich möglichen und wahrscheinlichen übereinstimmendes Bild zu gewinnen, diess ist die Aufgabe, welche die „Tübinger Schule" sich gesetzt hat. Die Natur ihres Gegenstandes brachte es mit sich, dass sie hiebei sich zunächst kritisch verhalten, dass sie viele allgemein herrschende Annahmen bestreiten, manche festgewurzelte Ueberzeugung verletzen musste. Aber wer ihre Arbeiten, und wer namentlich die letzten Werke ihres Stifters mit unbefangenem Auge betrachtet, der wird sich leicht überzeugen, dass ihr letztes Ziel das rein positive der geschichtlichen Erkenntniss ist, und wie weit auch über ihre einzelnen Ergebnisse die Ansichten auseinandergehen mögen, die Anerkennung wird man ihr nicht versagen dürfen, dass ihre leitenden Grundsätze nur dieselben sind, welche ausserhalb der Theologie die ganze deutsche Geschichtschreibung seit Niebuhr und Ranke beherrschen.

Ferdinand Christian Baur.

Unsere protestantische Theologie befindet sich bekanntlich seit längerer Zeit in einer eigenthümlichen Lage. Schleiermacher und Hegel hatten den Frieden zwischen der Wissenschaft und der Religion, jeder in seiner Weise, verkündet, und die Mehrzahl ihrer Anhänger liess sich gerne überreden, dass der Zwiespalt beider Mächte nun auf ewige Zeiten beigelegt, oder dass wenigstens die sichere Grundlage für eine solche Beilegung gefunden sei. Aber dieser Glaube erwies sich bald genug als eine Täuschung. Schon das war von bedenklicher Vorbedeutung, dass die zwei Friedensstifter über die Bedingungen des Vertrags nichts weniger als einig waren. Noch weit verhängnissvoller war aber, was sich bald herausstellte, dass auch keiner von beiden mit sich selbst einig war, dass der eine wie der andere aus seinen Voraussetzungen ganz andere Folgerungen hätte ableiten müssen, dass die angebliche Uebereinstimmung der wissenschaftlichen Forschung und der religiösen Ueberlieferung in beiden Systemen nur durch widerspruchsvolle Vereinigung des unvereinbaren, durch unkritische Verkennung des Thatbestandes, durch willkührliche Umdeutung des geschichtlich gegebenen und zweideutige Unbestimmtheit der philosophischen Begriffe erreicht war. So brach denn der kaum beruhigte Streit auf's neue, und so heftig als je, aus. Eine Minderheit unter den Theologen wagte es, alle die Folgerungen zu ziehen, welche sich ihr aus den Voraussetzungen der schleiermacher'schen Theologie und der

hegel'schen Religionsphilosophie, und aus dem ganzen Standpunkt der neueren Wissenschaft überhaupt, für die christliche Religion, ihre Geschichte und ihre heiligen Schriften zu ergeben schienen; sie verlangte, dass über die Wahrheit der Lehren, über die Richtigkeit der Ueberlieferungen, einzig und allein nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten entschieden, dass die Kritik, welcher selbst ein so hervorragend kritischer Kopf, wie Schleiermacher, immer wieder die gefährlichsten Spitzen umgebogen hatte, rücksichtslos durchgeführt, in das Verhältniss des positiven Glaubens zur Wissenschaft die volle Klarheit gebracht werde. Je nachdrücklicher aber diese Minderheit vorwärts drängte, um so sehnsüchtiger wandte die überwiegende Mehrheit der Theologen, gleich unfähig, jenen zu folgen und sie wissenschaftlich zu widerlegen, ihre Blicke rückwärts. Jene dämmernde Unbestimmtheit, jene gemüthliche oder scholastische Halborthodoxie, bei welcher sich bisher die meisten so wohl befunden hatten, wurde immer unmöglicher. Die Mittelparthei, wie sie sich aus der Fusion von ehemaligen Rationalisten und Supranaturalisten, aus der hegel'schen Rechten, vor allem aber aus der zahlreichen schleiermacher'schen Schule gebildet hatte, verlor Schritt für Schritt den Boden unter den Füssen; das heranwachsende Geschlecht begann sich von diesem „überwundenen Standpunkte" abzuwenden, und sich seiner Mehrzahl nach unter der Fahne der Orthodoxie und der confessionssüchtigen Hyperorthodoxie zu sammeln, welche unter dem ausgiebigen Schutze reaktionärer Regierungen bald aller Orten üppig aufschoss; die ehrgeizigen und herrschsüchtigen, die schwachen und auktoritätsbedürftigen unter den Anhängern der bisherigen Partheien wussten sich oft wunderbar schnell von der Nothwendigkeit des „Fortschritts" von Schleiermacher zu Calov, von Hegel zur Concordienformel, zu überzeugen; und bald genug hatte man in den weitesten Kreisen auch praktisch zu erfahren, was es heisst, wenn dogmatische Fanatiker und unduldsame Hierarchen die Leitung von Kirche und Staat in die Hand bekommen. In der neuesten Zeit hat nun allerdings der

gesunde Sinn des Volkes und die bessere Einsicht mancher Regierungen dieser orthodoxen Hochfluth einen Damm entgegengestellt, und bereits beginnt sie wieder sich zu verlaufen. Nur um so deutlicher sieht man aber, welche Verwüstungen sie in den Köpfen und in den Herzen angerichtet hat. Während alle übrigen Wissenschaften fortschritten, ist die Theologie in der grossen Mehrzahl ihrer Vertreter zurückgegangen. Einzelne allerdings haben unbeirrt und unverdrossen in rein wissenschaftlichem Sinn an den Forschungen über das Christenthum und seine Geschichte fortgearbeitet; weit die meisten dagegen überliessen sich widerstandslos der orthodoxen Zeitströmung, oder sie erhoben sich höchstens zu jener halben und mattherzigen Freisinnigkeit, welche in den Aussenwerken des dogmatischen Systems mit dem angenehmen Bewusstsein ihrer Wissenschaftlichkeit spielt, in den Hauptsachen dagegen kaum weniger befangen, weniger unzugänglich für Gründe, weniger empfindlich gegen Widerspruch ist, als die Orthodoxie in allen Theilen; welche ein äusserstes gethan zu haben glaubt, wenn sie die Unterscheidungslehren der protestantischen Hauptkirchen unionistisch zurückstellt, aber doch nie dazu kommt, die Religion überhaupt aus ihren psychologischen und die positive Religion aus ihren geschichtlichen Gründen rein wissenschaftlich zu erklären. Von Seiten ihrer Gesinnung und ihrer praktischen Wirksamkeit sind unter den Mitgliedern dieser Mittelparthei nicht wenige höchst ehrenwerth und den orthodoxen Fanatikern gegenüber geradezu unschätzbar; aber die principielle Unhaltbarkeit ihrer Stellung dürfen wir desshalb nicht verkennen, und einer Theologie, welche zwischen dieser wissenschaftlichen Halbheit und zwischen der orthodoxen Abkehr von aller Wissenschaft getheilt ist, wie diess der durchschnittliche Charakter der gegenwärtigen protestantischen Theologie ist, können wir nicht viel gutes weissagen.

Je seltener aber heutzutage die Theologen geworden sind, welche die wissenschaftliche Aufgabe ihres Faches rein auffassen und ohne Nebenrücksichten verfolgen, um so lieber wird

man bei dem Bilde eines Mannes verweilen, der gerade in dieser Beziehung in der jüngsten Vergangenheit ganz einzig dasteht. Und das um so mehr, wenn sich in diesem Bilde zugleich ein bedeutender, und seinem Gehalte nach vielleicht der wichtigste Abschnitt aus der Geschichte der neuesten Theologie zur Anschauung bringt; und wenn andererseits den wissenschaftlichen Leistungen persönliche Eigenschaften zur Seite stehen, welche uns in dem Gelehrten, dessen Wissen, in dem Forscher, dessen Geist wir bewundern, zugleich auch den edeln und liebenswürdigen Menschen verehren lassen. Eben diess ist aber bei dem Theologen der Fall, dessen Andenken diese Blätter gewidmet sind. Um ihn freilich nach allen diesen Seiten hin erschöpfend zu schildern, wäre mehr Raum erforderlich, als wir hier für uns in Anspruch nehmen dürfen. Die vorliegende Darstellung gilt ihrer Hauptabzweckung nach zunächst Baur's wissenschaftlichen Arbeiten, sie soll an der Hand seiner Schriften die allmähliche Entwicklung seiner Geschichtsansicht und seines theologischen Standpunkts nachweisen, und ebendamit dem Leser von der Entstehung und dem Gange der Forschungen, durch welche er in die Theologie unserer Zeit so tief eingegriffen hat, eine genauere Vorstellung gewähren. Aber doch wollen und dürfen wir es nicht unterlassen, ihm auch die Persönlichkeit des Mannes vorzuführen, mit dessen Geistesarbeit wir ihn bekannt machen möchten. Mit diesem biographischen Theil unserer Aufgabe werden wir uns zunächst beschäftigen.

Baur wurde den 21. Juni 1792 in dem würtembergischen Dorfe Schmiden, nahe bei Stuttgart, geboren, in welchem sein Vater das Amt des Ortspfarrers bekleidete; seine Knabenjahre verlebte er aber grösserentheils in Blaubeuren, einem Städtchen am südlichen Fuss der schwäbischen Alp, zwei Meilen von Ulm, wohin der Vater im Jahr 1800 als Decan befördert worden war. Im elterlichen Hause waltete ein ernster und verständiger Geist: Vater und Mutter in ihrer Art beide gleich tüchtig, die Mutter nicht ohne einen Anflug von Schwermuth, die Erziehung der Kinder auf Einfachheit, Ge-

horsam, Fleiss, strenge Gewissenhaftigkeit gerichtet. Schon der Knabe zeigte einen ernsten Sinn, und bei hervortretender Neigung zu geistiger Beschäftigung wenig Bedürfniss nach Umgang mit Kameraden; eine natürliche Schüchternheit, wie man sie bei dem kühnen Kritiker, der er später wurde, nicht gesucht hätte, wie sie aber auch bei einem Kant, einem Calvin und manchem andern mit dem höchsten moralischen und wissenschaftlichen Muthe verbunden war, hat ihn noch im Mannesalter nicht verlassen, und sie hieng bei ihm mit einer Feinheit und Empfindlichkeit des Gefühls zusammen, welche auch für die wissenschaftliche Ausrüstung des Kritikers, für jene geistige Spürkraft, deren er zu seinem Geschäfte bedarf, nicht ohne Bedeutung ist. Baur's Vater war ein Mann von grosser Pflichttreue und unermüdlichem Fleisse; die gleichen Eigenschaften entwickelten sich frühzeitig auch in dem Sohne. Seinen Unterricht erhielt dieser bis in sein vierzehntes Jahr von dem Vater, welcher denselben neben einem geschäftsvollen Amte mit aufopferndem Eifer ertheilte; dann wurde er den Seminarien übergeben, in denen bekanntlich bis auf den heutigen Tag der grössere Theil der würtembergischen Theologen die Gymnasial- und Universitätsstudien zu machen pflegt. In Würtemberg nennt man diese in ehemaligen Klöstern errichteten Anstalten schlechtweg Klöster; und in jener Zeit hatten sie wirklich noch, namentlich die „niederen", für die Zeit vom vierzehnten bis achtzehnten Jahre bestimmten, eine durchaus klösterliche Einrichtung und Disciplin, unter welcher die jungen Leute, wenn sie von pedantischen Vorgesetzten gehandhabt wurde, oft nicht wenig zu leiden hatten. Auch Baur machte diese Erfahrung, als er im Jahr 1805 in das „Kloster" seiner Vaterstadt Blaubeuren eintrat; durch die Verkehrtheit einer mönchischen Erziehung wurde ihm die natürliche Heiterkeit des beginnenden Jünglingsalters verkümmert, und noch nach langen Jahren erinnerten sich seine Geschwister des finsteren Wesens, welches sie in jener Zeit von ihm zurückscheuchte. Mildere Vorgesetzte und bessere Lehrer fand er nach zwei Jahren in dem Kloster Maulbronn, und als er 1809 in das

tübinger Seminar übergieng, standen die Beschränkungen, welchen auch diese Anstalt ihre Zöglinge unterwarf, dem mässigen Antheil am akademischen Leben, über den seine Wünsche nicht hinausgiengen, nicht im Wege. Bisher war von ihm fast ausschliesslich die classische Philologie getrieben, und zu den gründlichen Kenntnissen, welche er auf diesem Gebiete besass, der Grund gelegt wurden; jetzt sollten, der bestehenden Studienordnung gemäss, zunächst zwei Jahre durch philosophische, in zweiter Reihe auch durch historische und philologische, sodann drei weitere Jahre durch theologische Studien ausgefüllt werden. Baur widmete sich beiden gleichsehr mit der vollen Arbeitslust und Beharrlichkeit, die ihm schon frühe zur anderen Natur geworden war, und beim Abgang von der Universität hatte er sich unter mehreren talentvollen Altersgenossen, zu denen neben andern auch der Dichter Gustav Schwab gehörte, so emporgearbeitet, dass er entschieden als der kenntnissreichste und wissenschaftlich bedeutendste von ihnen anerkannt war. In der Richtung seiner Studien tritt, so weit wir darüber unterrichtet sind, das doppelte Interesse für die Philosophie und für die Geschichte der Religion und der Theologie hervor. Dort waren es, unter den alten Philosophen Plato, unter den neueren Fichte und Schelling, die seinem idealen Sinn am meisten zusagten; auf seine Beschäftigung mit der historischen Theologie hatte E. G. Bengel den grössten Einfluss, ein Vertreter jenes Supranaturalismus, der in Tübingen durch Christian Gottlob Storr und seine Schule aufrecht erhalten wurde, aber zugleich auch ein Freund der kantischen Philosophie, ein Theolog, der sich, wie Strauss im Leben Märklin's sich ausdrückt, „zwar auf dem Gebiete des kirchlichen Supranaturalismus, doch nicht weit von der Grenze des Rationalismus, niedergelassen hatte;“ für den Schüler, welcher später sein Nachfolger wurde, auch dadurch von besonderer Wichtigkeit, dass er zuerst die Kirchengeschichte, die Dogmengeschichte und die Symbolik in Tübingen in den Kreis der regelmässigen Vorlesungen einführte. Neben ihm war der ehrwürdige, als Orientalist eines verdienten Ruhmes

sich erfreuende, Schnurrer Mitglied der theologischen Facultät; aber dieser damals schon alternde Gelehrte konnte nach der ganzen Richtung seiner Studien kaum zu den eigentlichen Theologen gerechnet werden. Unter Baur's sonstigen theologischen Lehrern waren die beiden Flatt die angesehensten; dass er ihnen jedoch keine bedeutendere Anregung zu verdanken hatte, sieht man deutlich aus der anziehenden und lehrreichen Geschichte der tübinger theologischen Facultät seit 1777, die er für Klüpfel's Geschichte der Universität Tübingen (Tüb. 1849) geliefert hat.

Nach seinem Abgang von der Universität (1814) wirkte Baur zunächst zwei Jahre lang als Hülfsprediger auf dem Lande und als Hülfslehrer an einem der niederen Seminare, in Schönthal; schon 1816 kehrte er aber als Repetent nach Tübingen und in das dortige evangelische Seminar zurück. Indessen sollte er nur kurze Zeit hier verweilen. Im Juli 1817 starb sein Vater, welchem die Mutter schon zwei Jahre früher vorangegangen war. Von sechs Geschwistern war er das älteste und das einzige, welches halbwegs versorgt war. Die Rücksicht auf diese Lage der Familie wirkte dazu mit, dass dem fünfundzwanzigjährigen jungen Manne eine der zwei Professuren übertragen wurde, die eben damals an dem Seminar zu Blaubeuren neu zu besetzen waren. Auch im Interesse der Anstalt hätte aber keine bessere Wahl getroffen werden können. Man lasse sich von Strauss (in seiner Schrift über Märklin S. 16 ff.) erzählen, wie belehrend und anregend Baur's Unterricht in jener Zeit war, wie bedeutend seine sittlich ernste Persönlichkeit, der ideale Schwung seines Geistes, das lebendige Vorbild von Fleiss und Berufstreue, das er gab, auf die Zöglinge der Anstalt einwirkte, und man wird die Anhänglichkeit und Verehrung verstehen, mit der ihm seine damaligen Schüler fast ohne Ausnahme lebenslang zugethan blieben. Auch für Baur gehörten die neun Jahre, welche er als Seminarprofessor in Blaubeuren zubrachte, zu den glücklichsten seines Lebens, die auch aus seiner Erinnerung immer mit besonders frischen und hellen Farben auftauchten. Zwar

fehlte es an der Anstalt, die nach längerer Unterbrechung eben erst neu hergestellt war, nicht an Schwierigkeiten und Kämpfen, welche theils in den allgemeinen Verhältnissen derselben, theils in der Persönlichkeit ihres Vorstehers, des Ephorus Reuss, begründet waren, dessen originelle, bei seinen dereinstigen Untergebenen heute noch im lebendigsten und heitersten Andenken stehende Eigenthümlichkeiten den übrigen Lehrern ihre Aufgabe nicht eben erleichterten. Aber Freude am Beruf und frisches Kraftgefühl liessen diese Schwierigkeiten um so leichter überwinden, da Baur's nächster College Kern, sein etwas älterer Studiengenosse, ein Mann von gebildetem Geist, wohlwollendem Charakter und gewinnender Humanität war, der seine aufrichtige Zuneigung erwarb und fortan in vertrauter Freundschaft mit ihm verbunden blieb. Auch mit den jüngeren Lehrern des Seminars bildete sich ein angenehmes Verhältniss; in die Häuser der Professoren und der übrigen gebildeten Familien in dem kleinen Orte wurde den Zöglingen der Zutritt freundlich gewährt, und unter den letzteren fanden sich immer nicht wenige, deren Entwicklung die Mühe der Lehrer belohnte. Namentlich die vier Jahre von 1821—1825 waren in dieser Beziehung die Glanzzeit der Anstalt; und es war freilich ein seltener Glücksfall, dass dieselbe damals gleichzeitig unter ihren fünfzig Schülern einen D. F. Strauss, Fr. Vischer, G. Pfizer, W. Zimmermann, Chr. Märklin und noch eine Reihe weiterer fähiger Köpfe, und unter ihren fünf Lehrern einen Baur und Kern hatte. In Blaubeuren begründete Baur auch sein Familienleben durch seine Verbindung mit einer Gattin, die ihm eine treue Lebensgefährtin, ihren Kindern eine liebevolle, sorgsame und verständige Mutter gewesen ist, Emilie Becher aus Stuttgart; einer Frau von lebhaftem und einnehmendem Wesen, welche seinen Ernst mit ihrer Beweglichkeit, seine wissenschaftliche Idealität mit ihrem praktischen Geschick glücklich ergänzte. Von fünf Kindern, die aus dieser Ehe entsprangen, verloren die Eltern eines in den ersten Monaten, zwei Söhne und zwei Töchter überlebten dieselben; indessen starb der jüngere von den Söh-

nen, Dr. Albert Baur, ein sehr begabter junger Mann, schon 1868, acht Jahre nach seinem Vater, nachdem er sich durch anatomische und zoologische Arbeiten einen guten Namen gemacht und die schönsten Hoffnungen für die Zukunft erweckt hatte. Neben dem häuslichen Leben fand Baur, der ein rüstiger Fussgänger war, seine liebste Erholung von der Arbeit des Tages in der schönen Gebirgsnatur seiner Heimath, und noch nach zwanzig Jahren sagt er in der Gedächtnissrede auf Kern: er denke sich den hingegangenen theuren Freund am liebsten auf einem jener zahllosen Gänge, auf denen sie Tag für Tag alle Berge und Thäler derselben durchwandernd, alle Gefühle und Erfahrungen, alle Studien, Forschungen und Plane ausgetauscht haben. Und wie sich so seine persönlichen Verhältnisse auf's erfreulichste gestaltet hatten, so war dieser Abschnitt seines Lebens auch für seine wissenschaftliche Entwicklung, seine Anerkennung in der gelehrten Welt und seine spätere Lebensstellung von entscheidender Bedeutung. Durch Schleiermacher's Glaubenslehre (1821), in die er sich sofort mit eindringendem Verständniss vertiefte, gewann er einen festen Mittelpunkt für seine wissenschaftliche Ueberzeugung; in ihr fand er ein System, welches ihn von dem Supranaturalismus der tübinger Schule für immer befreite, welches seinem philosophischen und seinem theologischen Bedürfniss gleich sehr und gleich befriedigend entgegenkam; mit dem Geiste dieses Systems durchdrang er sich so gründlich, und auch als er in der Folge einzelnen seiner Lehrbestimmungen mit selbständiger Kritik entgegentrat, der hegel'schen Philosophie grösseren Einfluss verstattete, und in der historischen Kritik weit über Schleiermacher hinausgieng, blieb er doch diesem Geist seiner Lehre so getreu, dass wir ihn, wenn er überhaupt nach einem Vorgänger genannt werden sollte, nach keinem anderen eher, als nach Schleiermacher, nennen würden. Unter diesem Einfluss verfasste er nun das Werk, mit dem er seine schriftstellerische Laufbahn zuerst in selbständiger Weise eröffnete, seine „Symbolik und Mythologie" (3 Bde. 1824 ff.). Dieses Werk, dessen Bedeutung man nur nicht an

dem heutigen Stand der religionsgeschichtlichen Forschung messen darf, legte für die Gelehrsamkeit und den Geist seines Verfassers ein so entschiedenes Zeugniss ab, dass es wesentlich dazu beitrug, in dem Lebensgang desselben eine Wendung herbeizuführen, welche nicht allein für ihn selbst, sondern für die ganze Theologie unserer Zeit von hoher Wichtigkeit wurde.

Im März 1826 war durch Bengel's plötzlichen Tod die Lehrstelle für historische Theologie in Tübingen erledigt worden. Unter den Männern, welche für dieselbe in's Auge zu fassen seien, wurde von Anfang an Baur genannt, und die Studirenden erbaten ihn sich bei der vorgesetzten Behörde zum Lehrer. Die theologische Facultät freilich hatte bei aller wissenschaftlichen Anerkennung gegen die Reinheit seines Supranaturalismus Bedenken, die auf ihrem Standpunkt auch nicht ohne Grund waren, und brachte einen anderen in Vorschlag. Allein die Regierung griff durch, und da auch noch eine zweite theologische Lehrstelle sich aufthat, wurde Baur zugleich mit Kern als Professor der Theologie nach Tübingen berufen.*) Hiemit war er auf den Platz gestellt, an welchem, und der Wissenschaft zurückgegeben, in welcher sich ihm der bedeutendste Wirkungskreis darbot. Auch äusserlich angesehen, brachte die Veränderung seiner Lage so viel Ehre und Gewinn, dass sie jeder andere mit beiden Händen ergriffen haben würde. Er selbst jedoch, in seiner hohen Anspruchslosigkeit und seiner selbstlosen Gewissenhaftigkeit, fasste nur die Pflichten, die sie ihm auferlegte, nicht die Vortheile, die sie gewährte, in's Auge; und wie er nicht das mindeste gethan hatte, um sie herbeizuführen, so wusste er sich auch über seine eigene Befähigung für die schwierige Aufgabe nicht zu beruhigen; ja er war bereits in der Residenz angekommen, um sich die ihm zugedachte Beförderung zu verbitten, als er

*) M. vgl. über diese Verhandlungen, und namentlich über das für seinen Verfasser höchst bezeichnende Gutachten der theologischen Facultät, Baur's eigene Erzählung bei Klüpfel a. a. O. S. 401 ff.

hörte, die Sache sei nicht mehr zu ändern. Aber noch nach seiner Ernennung schreibt er seinem vertrautesten Freunde: es ergreife ihn ein ganz beengendes Gefühl, wenn er bedenke, ob er bei aller Anstrengung auch nur theilweise sich und andere zu befriedigen im Stande sein werde. So weit war er nicht blos von Selbstüberhebung, sondern sogar von dem Selbstvertrauen entfernt, zu dem er vollkommen berechtigt gewesen wäre, und so wenig hat er sich zum theologischen Lehrberuf gedrängt.

Dieser Beruf war ihm indessen nun einmal übertragen: er konnte sich fortan nur verpflichtet fühlen, mit Aufbietung aller seiner Kräfte und ohne alle Nebenrücksichten darin zu arbeiten. Im Herbst 1826 traf er in Tübingen ein, und mit dem angestrengtesten Fleisse warf er sich sofort in die theologischen Studien, welche er freilich auch bisher schon neben den philologischen und historischen fortgeführt hatte, um sich des ausgedehnten Gebiets, dessen Vertretung ihm zugefallen war, selbständig zu bemächtigen. Seine Hauptlehrfächer waren Kirchen- und Dogmengeschichte; nächst diesen Symbolik und neutestamentliche Exegese, dann auch Einleitung in's Neue Testament, neutestamentliche Theologie, längere Zeit auch protestantisches Kirchenrecht. Mit der theologischen Professur war ferner der Beruf eines Frühpredigers verbunden, in dem er sich erst in vorgerückteren Jahren durch jüngere Kräfte vertreten liess. Dazu kam seit 1837 die Theilnahme an der Leitung des evangelischen Seminars, welcher er sich bis zu seinem Tode mit lebhaftem Interesse gewidmet hat. Erwägt man dabei noch seine ungewöhnlich fruchtbare, auf der gründlichsten gelehrten Forschung beruhende schriftstellerische Thätigkeit, so kann man sich von der Arbeit einen Begriff machen, deren es bedurfte, um so gehäuften Anforderungen zu genügen. Daran liess es nun aber Baur auch nicht fehlen. Sommers und Winters erhob er sich Morgens um 4 Uhr, und arbeitete im Winter aus Schonung gegen die Dienstboten gewöhnlich einige Stunden im ungeheizten Zimmer, mochte ihm auch, wie es wohl vorkam, in besonders kalten Nächten

die Tinte einfrieren; und von da an war der regelmässige Mittags- oder Abendspaziergang gewöhnlich die einzige längere Unterbrechung des gelehrten Tagewerks. Bei solcher Anstrengung gelang es seinem durchgreifenden Geiste nicht allein, in seine Lehrfächer sich rasch einzuarbeiten, sondern bald fand er auch die Musse, um die Reihe jener Schriften zu beginnen, welche ihm in der Geschichte der deutschen Theologie eine so bedeutende Stelle erworben haben. Seine Forschungen galten zunächst der Geschichte der alten Kirche und einigen mit ihr verknüpften Fragen der neutestamentlichen Kritik. Einigen kleineren Arbeiten auf diesem Felde folgte 1831 die schöne Untersuchung über das manichäische Religionssystem, 1835 die wichtige Schrift über die christliche Gnosis; in dieselben Jahre gehören, um anderes zu übergehen, die grundlegenden Abhandlungen über die Christusparthei in Korinth (1831), über die Ebioniten (1831), über die Pastoralbriefe (1835), über den Zweck des Römerbriefes (1836), welche bereits die leitenden Gedanken seiner späteren umfassenden Geschichtsconstruction aussprechen, und ihre ersten Grundlinien entwerfen. Dazwischen nahm eine confessionelle Fehde seine Mitwirkung in Anspruch. Um die Angriffe der Möhler'schen Symbolik gegen den Protestantismus und seine Lehre zurückzuweisen, schrieb Baur seinen „Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus“, der 1833 in erster, 1836 in zweiter, erweiterter Ausgabe erschien.

In dieser Schrift tritt nun neben dem schleiermacher'schen zuerst auch der Einfluss des hegel'schen Systems bei Baur hervor. Er war diesem System zunächst durch Hegel's Vorlesungen über die Religionsphilosophie, dann auch durch andere von seinen Schriften näher gekommen, und er hatte sich aus demselben so viel angeeignet, dass ihn ferner stehende nicht selten geradezu der hegel'schen Schule zuzählten. Es machte sich diess bei ihm um so leichter, da ihm aus der hegel'schen Lehre nur die folgerichtige Fortbildung der Gedanken entgegentrat, die er schon früher aus Schelling's Schriften in sich aufgenommen hatte. Was ihn darin anzog, war vor allem

die grossartige, mit seinen eigenen Bestrebungen durchaus übereinstimmende Auffassung der Geschichte, die Idee einer innerlich nothwendigen, mit immanenter Dialektik sich vollziehenden, alle Momente, welche im Wesen des Geistes liegen, nach einem festen Gesetz zur Erscheinung bringenden Entwicklung der Menschheit. So unstreitig aber die hegel'sche Philosophie nach dieser Seite hin auf seine eigene Geschichtsbehandlung eingewirkt hat, so ist doch, wie ich schon oben angedeutet habe, dieser Einfluss lange nicht so hoch anzuschlagen, als der des schleiermacher'schen Systems. Dieser traf ihn noch ehe er den Schwerpunkt für seine eigenen Bestrebungen gefunden hatte, er bot ihm ein wesentlich neues Princip; jener konnte dem gereifteren Manne, welcher sich schon seinen eigenen Weg gesucht hatte, mehr nur eine Unterstützung und wissenschaftliche Formulirung dessen gewähren, was er der Sache nach bereits hatte.

Wie aber bei ihm schon von Hause aus der Neigung und Befähigung zu umfassenden historischen Combinationen ein ebenso ausgeprägtes kritisches Talent und Bedürfniss das Gleichgewicht hielt, so brachten ihm die gleichen Jahre auch nach dieser Seite die bedeutendste Förderung durch Strauss' Leben Jesu (1835 f.). Auch hier ist man zwar viel zu weit gegangen, wenn man die Sache bisweilen so dargestellt hat, als ob Baur in der Kritik nur der Schüler seines Schülers gewesen wäre. Diess ist durchaus unrichtig. Schon vor Strauss hatte er selbständig den Weg betreten, dem er seitdem treu blieb, und er hatte den Satz, welcher den Ausgangspunkt seiner späteren Ausführungen bildet, dass der Gegensatz des Paulinismus und Ebionitismus der Grundgegensatz innerhalb des ältesten Christenthums sei, bereits in tiefgreifenden Forschungen festgestellt; und er hatte diesen seinen Gedanken auch für die Untersuchung über einige neutestamentliche Schriften in einer Weise benützt, durch die er sich als einen Meister der historischen Kritik bewährt hatte. Aber zur vollen Reife und rücksichtslosen Durchführung kam sein kritischer Standpunkt doch erst in den Jahren nach dem Erschei-

nen des Lebens Jesu. Dieses Werk gab ihm nicht allein den nächsten Anstoss, sich der Evangelienfrage zuzuwenden, der er freilich auf die Dauer keinenfalls hätte ferne bleiben können, sondern es verhalf auch durch seine unerbittliche Prüfung der evangelischen Berichte und der Ansichten über diese Berichte seiner eigenen Kritik zu einer Freiheit und Kühnheit, von der wir nicht wissen können, in welchem Umfang und wie bald sie ihr ohne diesen Vorgang zu Theil geworden wäre.

Baur stand jetzt in der vollen Kraft des männlichen Alters; die angestrengte Arbeit vieler Jahre stellte ihm ein aus den Quellen geschöpftes gelehrtes Material zur Verfügung, wie sich dessen wenige Theologen rühmen konnten; seine gründlich und stetig sich entwickelnde Natur war unter gewissenhafter Benützung und Verarbeitung alles dessen, was ihr die gleichzeitige Wissenschaft darbot, mit sich selbst zum Abschluss gekommen, so weit von einem solchen bei einem so rastlos vorwärtsstrebenden Geist überhaupt die Rede sein konnte; es war zugleich für diejenige Seite seiner wissenschaftlichen Thätigkeit, durch die er vor allem in die Geschichte der protestantischen Theologie eingreifen sollte, durch die neueste kritische Bewegung der Boden bis in die Tiefe gelockert. Hatte er bisher schon die Früchte seines Fleisses nach Kräften auch für das grössere Publicum verwerthet, so begann jetzt für ihn eine Zeit der grossartigsten schriftstellerischen Produktivität, und Schlag auf Schlag folgten sich die Werke, in welchen theils die ganze Geschichte der christlichen Lehrbildung durchgearbeitet, theils im besonderen die Entwicklung der ältesten Kirche und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften in Untersuchung gezogen wurde. Im Jahr 1838 erschien die Geschichte der Lehre von der Versöhnung und die Abhandlung über den Ursprung des Episkopats; 1841 bis 1843 das dreibändige gelehrte Werk über die Geschichte der Lehre von der Dreieinigkeit und der Menschwerdung Gottes; 1845 die Schrift über den Apostel Paulus, Baur's Lieblingswerk, in das er seine ersten bahnbrechenden Untersuchungen über das älteste Christenthum aufgenommen

hatte (2. Aufl. 1866 f.); 1844 die umfangreiche Abhandlung über die Composition und den Charakter des johanneischen Evangeliums, welche er in neuer Bearbeitung mit einer zweiten (v. J. 1846) über Lukas und mit den entsprechenden Erörterungen über Matthäus und Markus 1847 in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien“ zusammenfasste; 1847 das Lehrbuch der Dogmengeschichte, das 1858 eine zweite, bedeutend erweiterte Auflage erfuhr; 1851 die Monographie über das Markusevangelium. Dazu die Streitschrift gegen Thiersch (1846), die Untersuchung über die ignatianischen Briefe (1848) und eine grosse Anzahl einzelner Abhandlungen aus dem Gebiete der Kirchen- und Dogmengeschichte, der Symbolik, der Geschichte der Philosophie, der neutestamentlichen Kritik und Exegese, welche den 1842 begonnenen, seit 1847 von Baur mitherausgegebenen Theologischen Jahrbüchern einverleibt wurden. Wenn wir den Umfang dieser Arbeiten, die Masse des gelehrten Wissens, die Fülle scharfsinniger Untersuchungen, neuer und eingreifender Gedanken erwägen, die darin niedergelegt sind, so werden wir dem Fleiss und der Geisteskraft ihres Urhebers unsere Bewunderung nicht versagen.

Und diess um so weniger, da es Baur keineswegs vergönnt war, sich in ungetrübter Musse der wissenschaftlichen Arbeit zu widmen. Gerade die Jahre, deren literarischen Ertrag ich soeben aufgezählt habe, waren ihm durch eine Reihe schmerzlicher Erlebnisse, hartnäckiger Kämpfe und vielfacher Widerwärtigkeiten erschwert. In seiner Familie erlitt er (Novbr. 1839) durch den Tod seiner trefflichen Gattin einen unersetzlichen Verlust. Seine zwei vertrautesten Freunde, sein theologischer College Kern und der wackere würtembergische Historiker Heyd, starben in Einem Jahre (1842), und die aufrichtigste Verehrung jüngerer Männer konnte für die bewährten Altersgenossen doch nur unvollständigen Ersatz geben. Seine kritischen Ansichten riefen Angriffe hervor, welche nicht selten durch ihre ketzerrichterische Gehässigkeit weit über die Grenzen der wissenschaftlichen Polemik hinaus-

giengen; den Reigen führte, wie billig, schon im Jahr 1836 die Evangelische Kirchenzeitung, gegen die er sich in einer eigenen Flugschrift vertheidigte. Die gleichen Kämpfe wiederholten sich aber auch in nächster Nähe im Schosse der akademischen Behörden und namentlich innerhalb der theologischen Facultät selbst. Je bedeutender Baur's schriftstellerische und akademische Wirksamkeit sich entwickelte, je unbedingter der Beifall seiner Zuhörer ihr entgegenkam, um so mehr glaubten die Wächter der Rechtgläubigkeit sich berufen, ihm jeden Fuss breit von ihrem vermeintlichen Eigenthum streitig zu machen, seinen Ansichten den Eingang mit allen Mitteln zu erschweren; und da sich die würtembergische Regierung sehr bald mit vollen Segeln in diese Bahn treiben liess, so hatten solche Bemühungen natürlich, was den äusseren Erfolg betrifft, gewonnenes Spiel. Konnte man ihm selbst auch nicht viel anhaben, so hatte man doch die Macht in Händen, seinen Schülern und Freunden das Leben sauer zu machen, ihnen jedes Lehramt, nicht blos in der theologischen, sondern auch in der philosophischen Facultät, welches auch ihre akademischen Erfolge und ihre wissenschaftlichen Leistungen sein mochten, zu verschliessen, sie durch beharrliche Zurücksetzung in's Ausland zu treiben, selbst einen schon angestellten (Fr. Vischer) für einige Zeit wieder aus seiner Stelle zu verdrängen. Für Baur waren solche Erfahrungen nicht minder schmerzlich, als wenn sie ihn selbst unmittelbar betroffen hätten; und am allerwenigsten konnte er sich, bei seiner durch und durch ehrenhaften Gesinnung, über die Unredlichkeit der Mittel wegsetzen, deren man sich nicht selten gegen ihn und seine Freunde bediente. Doch auch diese Kämpfe verloren mit der Zeit viel von ihrer Schärfe. Stand auch Baur mit seinen Ansichten in seiner Facultät fortwährend allein, so bildeten sich doch wieder befriedigendere persönliche Verhältnisse, nachdem diese zwar nicht mit Männern seiner Richtung, aber doch fast durchaus mit früheren Schülern von ihm besetzt war; und hatte er auch immer noch von Zeit zu Zeit bald zu freundschaftlicher Verständigung, wie in dem Sendschreiben

an Hase (1855), bald zu gewaffneter Abwehr, wie in der „Tübinger Schule“ (1859, 2. Aufl. 1860), die Feder zu ergreifen, nahmen auch die unwissenderen und hochmüthigeren unter seinen Gegnern nicht selten die Miene an, seinen Standpunkt als etwas längst abgethanes zu behandeln, so konnten sich doch unbefangenere der Anerkennung seiner wissenschaftlichen Bedeutung immer weniger entziehen: die theologische Welt gewöhnte sich allmählich daran, dass in ihren Grenzen auch eine Richtung, wie die seinige, da sei, und ausserhalb derselben fanden seine Bemühungen, die Urgeschichte des Christenthums aufzuhellen, nicht selten eine vorurtheilsfreiere Würdigung als sie ihnen von theologischer Seite zu Theil wurde.

Auch Baur's eigene Arbeiten nahmen im letzten Jahrzehend seines Lebens eine Richtung, welche ihn manchen, die sich bisher gleichgültig oder widerwillig von seinen Bestrebungen abgewandt hatten, näher zu bringen geeignet war. Seine bisherigen Schriften hatten sich ganz überwiegend mit der Dogmengeschichte und der neutestamentlichen Kritik beschäftigt. Jetzt hatte er in diesen zwei Fächern die wichtigsten und für ihn selbst interessantesten Fragen so gründlich und vielseitig durchgearbeitet, dass er das Bedürfniss empfand, sich nach weiteren Aufgaben umzusehen. Auch jene Gebiete behielt er zwar fortwährend im Auge, ergänzte und vertheidigte seine früheren Untersuchungen, begleitete die Literatur derselben mit seiner Kritik, lieferte Jahr für Jahr in den Theologischen Jahrbüchern (s. o. S. 312 404), und nach ihrem Aufhören (1857) in Hilgenfeld's Zeitschrift, neben anderem besonders auch zur neutestamentlichen Theologie, Kritik und Exegese seine Beiträge. Aber seine grösseren Arbeiten sind seit dem Jahr 1852 sämmtlich der eigentlichen Kirchengeschichte gewidmet. Nachdem er zuerst in den „Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ (1852) seine Vorgänger und ihr Verfahren kritisch gemustert hatte, begann er 1853 mit der Schrift: „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“, welche 1860 in zweiter, neu

durchgearbeiteter (1863 in dritter) Auflage erschien, die Darstellung der ganzen Kirchengeschichte, in der Absicht, die Ergebnisse seiner bisherigen Forschungen nach wiederholter Prüfung zusammenzufassen, sie durch die Betrachtung der bisher zur Seite gelassenen kirchengeschichtlichen Erscheinungen zu ergänzen, und so alles einzelne in den umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang zu stellen, in dem es erst seine volle Beleuchtung und Begründung erhalten kann. Indem er dabei die gelehrte Einzeluntersuchung möglichst beschränkte, nur das wichtigere und neue ausführlicher besprach, das bekannte und minder wesentliche kürzer berührte, hoffte er zugleich den Vortheil grösserer Uebersichtlichkeit und Gemeinverständlichkeit zu erreichen, und der Erfolg hat bewiesen, dass er sich hierin nicht getäuscht hat. 1859 folgte ein zweiter Band, „die christliche Kirche vom vierten bis sechsten Jahrhundert" (2. Aufl. 1863); bereits war aber auch der dritte, in welchen die ganze Kirchengeschichte des Mittelalters zusammengedrängt werden sollte, durch mehrjährige mühevolle Arbeit weit gediehen, und im folgenden Jahr war er eben druckfertig geworden, als die Erkrankung des Verfassers seiner Herausgabe in den Weg trat. Er erschien 1861, und ist nach Form und Inhalt noch durchaus Baur's eigenes Werk, der in dieser Darstellung einen unermesslichen Stoff sehr geschickt in's kurze zu ziehen, die wesentlichen Grundzüge der geschichtlichen Entwicklung scharf hervorzuheben, die hervorragenden Erscheinungen treffend zu charakterisiren gewusst hat. 1862 folgte, als fünfter Band der Kirchengeschichte, die „Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts", und im nächsten Jahr, 1863, wurde die Lücke zwischen diesem und den vorhergehenden Bänden durch die „Kirchengeschichte der neueren Zeit, von der Reformation bis zum Ende des 18ten Jahrhunderts" vollends ausgefüllt. Die beiden letzteren Bände sind ein Abdruck der Manuscripte, die der Verfasser seinen Vorlesungen zu Grunde legte, und sie sind desshalb immerhin ihrem Inhalt nach nicht ganz so vollständig und genau, in ihrer Darstellung nicht so gedrängt, wie die von Baur selbst

für den Druck bearbeiteten Theile der Kirchengeschichte. Aber bei der ausserordentlichen Sorgfalt, mit der er seine Hefte ausarbeitete, gleich beim ersten Entwurf alles wohldurchdacht in der reinlichsten Form zu Papier brachte, das niedergeschriebene immer aufs neue revidirte, jede kleinste Verbesserung darin nachtrug, erhielten sie (wie ich schon im Vorwort zur K.-G. d. 19. Jahrh. bemerkt habe) eine Reife und Vollendung, wie sie derartigen Darstellungen sonst nur selten zutheil wird; und andererseits kam ihre nächste Bestimmung ihrer Klarheit und Gemeinverständlichkeit zu gute. Namentlich die Kirchengeschichte des 19ten Jahrhunderts zeigt in vielen Parthieen eine Frische und Anschaulichkeit der Erzählung, eine eindringende, nicht selten durch eine Beimischung überlegenen Humors noch gehobene Lebendigkeit der Schilderung, wie sie dem Verfasser nur desshalb möglich war, weil er sich hier ganz unumwunden über das aussprach, was er selbst mit erlebt, und wobei er in seinem Theile mitgewirkt hatte. Auch über seine eigene wissenschaftliche Stellung, die allmähliche Entwicklung seiner Ansichten, sein Verhältniss zu Zeitgenossen und Vorgängern äussert er sich hier mit voller Klarheit und hoher Objektivität. Die gleichen Vorzüge zeichnen auch die „Vorlesungen über neutestamentliche Theologie“ (1864) aus: eine musterhaft klare und übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse, die Baur durch seine vieljährigen Forschungen über den Inhalt und das geschichtliche Verhältniss der neutestamentlichen Lehrbegriffe gewonnen hatte. Den Schluss von Baur's nachgelassenen Werken bilden die Vorlesungen über Dogmengeschichte (1865—1867. 4 Bände), welche gleichfalls, theils durch die Ergänzung der gedruckten Werke, theils durch die fasslichere Darstellung ihres Hauptinhalts, noch nach dem Tode ihres Verfassers nicht wenigen denselben Dienst leistete, den sie so vielen während seiner langen Lehrthätigkeit geleistet haben.

Bis zur Vollendung seines achtundsechzigsten Lebensjahres hatte sich Baur in ungeschwächter, vom Alter kaum berührter Kraft seinem Berufe gewidmet. Nach manchen

Kämpfen und mancher schweren Erfahrung war ihm ein schöner und würdiger Lebensabend beschieden. In freundlichem Verkehr mit seinen Collegen, von der Liebe seiner Schüler, der allgemeinen Verehrung getragen, von mehreren seiner Angehörigen umgeben, erfreute er sich fortwährend einer seltenen Geistesfrische und einer unverminderten Wirksamkeit. Längst waren die Locken gebleicht, die über der hochgewölbten Stirne den charaktervollen Kopf noch in dichtem Wuchse bedeckten; aber immer gleich fleissig und ausdauernd, immer mit derselben Unermüdlichkeit forschend und vorwärtsstrebend, fuhr der alternde fort zu lehren und zu arbeiten, und das solonische Wort an sich wahr zu machen: „Vieles von Tag zu Tag lernend, so werd' ich zum Greis." Auch seine Gesundheit hatte bis dahin wacker Stand gehalten. Er litt zwar schon seit vielen Jahren an asthmatischen Beschwerden und an einer Schlaflosigkeit, welche ihm oft den grösseren Theil der nächtlichen Ruhe raubte, und so lästig ihm diese Uebel auch wurden, liess es doch seine seltene Berufstreue nicht zu, dass er jemals während der Dauer der Vorlesungen zu einer Kur Urlaub genommen hätte. Aber seine Thätigkeit hatte unter diesen Hemmungen nicht zu leiden. Von kräftigem Körper und einfacher Regelmässigkeit des Lebens, war er seit seiner Kindheit nie krank gewesen; hart gegen sich selbst, liess er sich durch leichtere Störungen von der gewohnten Arbeit nicht abhalten; nach seiner Anstellung in Tübingen dauerte es sechzehn Jahre oder noch länger, bis er zum erstenmal eine Vorlesung wegen Unwohlsein aussetzte. So hatte er in rüstiger Thätigkeit sein neunundsechzigstes Jahr angetreten, als er den 15. Juli 1860 im Kreise der Seinigen von einem Schlaganfall betroffen wurde. Zunächst gelang es seiner guten Natur noch, sich ziemlich rasch zu erholen. Doch konnte er am Anfang des Winterhalbjahrs seine Vorlesungen nicht wieder aufnehmen; und schneller, als man es gefürchtet, giengen auch die weiteren Besorgnisse, welche sich an seinen Gesundheitszustand knüpften, in Erfüllung. Am 29. November 1860 erlitt er in einer Sitzung

des akademischen Senats, der er anwohnte, einen zweiten heftigeren Anfall, dessen Folgen er schon am Abend des 2. December erlag.

Am Nachmittag des 5ten wurde er beerdigt. Die allgemeinste Theilnahme folgte seinem Sarge. Sie galt nicht blos dem Lehrer, zu dessen Füssen so viele Generationen akademischer Bürger gesessen hatten, nicht blos dem Forscher, dessen Ruhm weit über die Grenzen Deutschlands hinausreichte: sie galt ebensosehr dem Manne, dem seine persönlichen Eigenschaften in allen Ständen Verehrung und Liebe erworben hatten. Baur war keineswegs nur ein einseitiger Gelehrter; mit dem Umfang seines Wissens und der Kraft seines Geistes verband er eine Trefflichkeit des Charakters, einen Adel der Gesinnung, einen Reichthum des Gemüths, wie sie selten in so wohlthuender Vereinigung gefunden werden. Strenge gegen sich selbst, von ängstlicher Gewissenhaftigkeit und unwandelbarer Pflichttreue, immer nur an die Sache, nicht an sich denkend, bot er das Bild einer alterthümlichen Gediegenheit und Rechtschaffenheit. Während er das höchste erstrebte und das bedeutendste leistete, war er in allen persönlichen Beziehungen von einer wahrhaft beschämenden Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit; aber eine natürliche Würde des Benehmens, der ungesuchte Ausdruck seines feinen Anstandsgefühls und seines ernsten, auf's Grosse gerichteten Sinnes, liess ihm gegenüber keine unehrerbietige Empfindung aufkommen. Offenen und geraden Wesens, von grosser Herzensgüte und seltener Lauterkeit des Willens, jedem menschlichen Interesse theilnehmend geöffnet, kam er allen, die mit ihm in Berührung traten, mit uneigennützigem Wohlwollen, denen, welche ihm näher standen, mit selbstvergessender Liebe entgegen; gegen niedrigere war er von grosser Humanität, wo er eine Noth sah, zur Hülfe bereit, und dabei voll schonender Rücksicht gegen das Zartgefühl derer, die ihrer bedurften. Die öffentlichen Angelegenheiten verfolgte er mit lebendiger Theilnahme für die Sache des Fortschritts und der Freiheit, aber eine politische Thätigkeit hat er nie gesucht oder ge-

wünscht; die akademischen Geschäfte behandelte er einsichtsvoll und selbständig, in der Leitung des evangelischen Seminars wusste er, soweit sie von ihm abhieng, Festigkeit und Freisinnigkeit glücklich zu verbinden. Seiner schwäbischen Heimath, zu deren besten und ächtesten Söhnen er gehörte, hieng er treu an, und auch äusserlich ist sein Leben ganz auf diesem Boden verlaufen: wie Kant nie aus der Provinz Ostpreussen herauskam, so ist Baur nie länger, als auf Wochen, aus Schwaben herausgekommen; aber dieser Umstand hat den einen so wenig, wie den andern, verhindert, mit dem Blick seines Geistes ferne Zeiten und Länder zu umfassen. Wie Baur allem schönen lebhafte Empfänglichkeit, allem hohen und grossen warme Begeisterung entgegenbrachte, so war ihm auch umgekehrt jene Keuschheit und Reizbarkeit des sittlichen Gefühls eigen, die durch das unreine rasch und tief verletzt wird; wo er eine unedle Gesinnung und unlautere Beweggründe zu sehen glaubte, da hielt er mit dem Ausdruck seiner Entrüstung nicht zurück, und da konnte es ihm wohl auch begegnen, dass er sich in den Standpunkt des Gegners nicht recht zu finden wusste, und ihm im einzelnen zu viel that. Aber auch hierin wurde er nicht allein mit den Jahren immer milder, sondern sein Angriff galt überhaupt jederzeit nur der Sache, nie der Person; nur dann konnte er aufbrausen, wenn ihm Mangel an Wahrheitsliebe und Offenheit entgegentrat, wenn seiner Ueberzeugung nach (wie diess nur zu oft geschehen ist) mit unerlaubten Mitteln und unehrenhaften Waffen gekämpft wurde; wo er dagegen die Grundlage eines ehrlichen und uneigennützigen Wollens sah, da besass er auch abweichenden Ansichten gegenüber eine grossartige Duldsamkeit, und von Leuten, deren Charakter er im ganzen vertraute, wusste er auch solches, das ihn mit allem Recht hätte verstimmen können, mit einer bei seinem reizbaren Temperament doppelt verdienstlichen Geduld zu ertragen. Bezeichnend ist es dabei für die Gediegenheit seines eigenen Wesens, dass ihm die ganzen Gegner immer lieber waren, als die halben: selbst für akademische Berufungen gab er den Orthodoxen und

Pietisten von scharfem Gepräge vor der verschwommenen Frömmigkeit der Halborthodoxen den Vorzug. Ihm selbst war der Mittelpunkt alles seines Thuns, die eigentliche Leidenschaft seines Lebens, die wissenschaftliche Erforschung der Wahrheit. Zum Forscher, und insbesondere zum Geschichtsforscher, hatte ihn seine Naturanlage und sein Bildungsgang in ungewöhnlichem Masse ausgerüstet. Eine unverwüstliche Arbeitskraft, ein eiserner Fleiss, ein vortreffliches Gedächtniss, ein Scharfsinn, welcher die Oberfläche der Dinge zu durchdringen, verborgene Beziehungen und Gegensätze aufzuspüren wusste, ein inneres Anschauungsvermögen, welches ihn in den Stand setzte, die Bruchstücke der geschichtlichen Ueberlieferung zu einem lebendigen Ganzen zu verknüpfen, die geistigen Zustände vergangener Jahrhunderte nachzubilden; die Genauigkeit des Gelehrten, dem nichts zu klein ist, die skeptische Stimmung des Kritikers, der jede Angabe zweifelnd hin und her wendet, und dabei eine Weite des Gesichtskreises, die ihn alles aus umfassenderen Standpunkten betrachten, das Einzelne am Ganzen bewähren, überall allgemeine Gesetze, durchgreifende Zusammenhänge suchen liess — einer solchen Vereinigung vielseitiger Begabung, die sich auf einen höchst bedeutenden und seiner wahren Beschaffenheit nach erst unvollständig erkannten Gegenstand warf, musste wohl grosses gelingen. Was aber Baur mehr als alles andere seine wissenschaftlichen Erfolge verbürgte, das war jene innere Rastlosigkeit, die ihm nicht erlaubte, bei irgend einem Ergebniss als einem letzten stehen zu bleiben, jener Trieb nach Vervollkommnung, der zugleich durch wissenschaftliche Besonnenheit vor Uebereilung bewahrt war. Er war ein Mann, in dem die geistige Arbeit nie stille stand, der nie aufhörte zu lernen und fortzuschreiten, der jede Annahme immer neu prüfte und aus jeder Entdeckung sofort eine Stufe zu weiterer Forschung zu machen suchte. Er war aber zugleich auch eine stetig sich entwickelnde, langsam reifende Natur, und auch in dieser, wie noch in mancher anderen Beziehung möchte ich ihn am liebsten mit Kant vergleichen. Immer in die Sache vertieft, nie

auf einen Effect oder ein vorher feststehendes Resultat hinarbeitend, gieng er Schritt für Schritt vorwärts; er konnte wichtige Probleme Jahre lang bei Seite liegen lassen, wenn ihn der Gang seiner Forschungen nun einmal noch nicht darauf geführt hatte, über die eingreifendsten Fragen sich die Entscheidung vorbehalten, bis alle Seiten der Sache untersucht, alle Gründe geprüft waren; und so überraschend oft seine Ergebnisse, so kühn seine Combinationen sich ausnahmen: wenn man genauer zusah, konnte man doch immer finden, dass sie von den verschiedensten Seiten her vorbereitet sich ihm ungesucht aus allem früheren ergeben hatten. Er strebte unaufhörlich weiter, aber gemessenen Ganges, und so, dass er nur selten einen Schritt zurückzuthun Veranlassung fand. Sein Wissensdurst liess ihn nie stillstehen, seine Wahrheitsliebe vor keinem Ergebniss, das durch ehrliche Forschung gewonnen war, erschrecken; aber seine Gründlichkeit liess ihn nichts leicht nehmen, seine kritische Natur machte ihn misstrauisch gegen alle Voraussetzungen, die nicht näher geprüft waren, seine Pietät gegen alles gegebene und zu geschichtlicher Geltung gelangte verbot ihm, ohne Noth von der allgemeinen Ueberzeugung abzuweichen. Die letztere Eigenschaft freilich haben ihm seine Gegner stets am wenigsten zugestanden: kein Vorwurf wurde ihm ja häufiger gemacht, als der einer kritischen Rücksichtslosigkeit, der nichts heilig sei, die alles umstürze, um nur ihre willkührlichen Annahmen eigensinnig durchzuführen. Das wahre ist aber vielmehr, dass Baur, wie der Geschichtsforscher soll, jeder geschichtlichen Erscheinung, je bedeutender sie war, um so mehr ihre geschichtliche Berechtigung zuzugestehen bereit war, und auch solche, die von seiner eigenen Denkweise am weitesten ablagen, vom Standpunkt ihrer Zeit aus mit grosser Unpartheilichkeit zu würdigen wusste; dass er auch in seiner eigenen Ansicht sich nur zögernd von dem allgemein anerkannten entfernt, und gegen manche Folgerung, die sich aus seinem ganzen Standpunkt unbestreitbar ergab, sich lange gesträubt hat. Wenn er nichtsdestoweniger weit über die hergebrachte Auffassung der Religion

hinausgeführt wurde, so war es nur die Natur der Sache und der rastlos schaffende Drang seines Geistes, der ihn so weit geführt hat. Durch die Auktorität der Ueberlieferung und der allgemeinen Meinung liess er sich allerdings nie von der wissenschaftlichen Prüfung abhalten oder bei einer als unrichtig erkannten Annahme zurückhalten, er wollte die wirklichen geschichtlichen Vorgänge ausmitteln, die Thatsachen von den Vorstellungen der Menschen über die Thatsachen unterscheiden; zugleich wollte er aber auch die wirklichen geschichtlichen Thatsachen in ihrer vollen Bedeutung anerkennen und auf eine dieser Bedeutung entsprechende Weise erklären. Und dieser mit der voraussetzungslosesten Kritik vollkommen vereinbare conservative Sinn des Historikers wirkte bei ihm um so stärker, da der Gegenstand seiner Forschungen ihm so gut, wie dem strenggläubigsten von seinen Gegnern, eine heilige Herzenssache war. So frei er auch der geschichtlichen und dogmatischen Ueberlieferung gegenüberstand: die Religion selbst sollte seiner Absicht nach durch die kritische Untersuchung über ihren Ursprung und ihre Geschichte so wenig Noth leiden, dass vielmehr erst dadurch, wie er glaubte, ihr wahres Wesen an's Licht gebracht werde. Während er die einschneidendsten kritischen Operationen mit wissenschaftlicher Kaltblütigkeit vornahm, konnte er zugleich, ein Geistesverwandter Schleiermacher's, mit voller Ueberzeugungstreue kirchliche Vorträge halten, welche den Vorzug der Volksthümlichkeit zwar und der rednerischen Gewandtheit nur in geringerem Masse besassen, welche aber durch die Wärme des religiösen Gefühls und den Ernst der sittlichen Weltansicht, die sich darin aussprach, auch bei minder gebildeten Zuhörern eines bedeutenden Eindrucks nicht verfehlten. Der sittliche Gehalt der Religion war es aber, in dem auch er selbst mehr und mehr ihren innersten Kern erkannte, nachdem er eine Zeit lang allerdings der religionsphilosophischen Einseitigkeit, ihn zunächst in spekulativen Ideen zu suchen, für die Behandlung der Dogmengeschichte zu vielen Einfluss verstattet hatte. Indem er dieses wesentliche von der wissen-

schaftlichen Erörterung unabhängig wusste, gewann er die Möglichkeit, die freieste Kritik mit dem vollen Ernst der religiösen Gesinnung zu verbinden.

Dass nun ein solcher Mann, wie wir ihn in Baur kennen gelernt haben, auch als Lehrer höchst bedeutend gewirkt haben werde, lässt sich erwarten. Und es war nicht allein der gediegene Inhalt seiner Vorträge, es war ebensosehr die Persönlichkeit des Lehrers, welche diese Wirkung hervorbrachte. Schlicht und anspruchslos, wie er war, hatten auch seine Vorlesungen durchaus nichts glänzendes und auf den Effect berechnetes. In der früheren Zeit hielten sie sich genau an das sorgfältig ausgearbeitete Manuscript; später wurden sie wohl etwas unabhängiger von demselben, im eigentlich freien Vortrag jedoch hat sich Baur nie versucht. Aber ungesucht erhielt der Zuhörer den Eindruck, dass hier nicht blos ein Gelehrter sein Wissen, sondern ein wissenschaftlicher Charakter sich selbst darstelle; man fühlte es, dass man einen Mann vor sich habe, der ganz in der Sache lebe und sie in sich arbeiten lasse; man sah den Blick des Lehrers, bei der treuesten Arbeit im einzelnen, doch fortwährend auf's Grosse und Ganze, bei der gründlichsten Durchdringung des geschichtlichen Stoffes auf's Ideale gerichtet; man wurde vom Hauch jener Begeisterung berührt, welche unauslöschlich in ihm glühte, und von Zeit zu Zeit auch aus den schmucklosen Worten in einer schwungvolleren Wendung der Sprache oder in dem gehobenen Ton der Stimme hervortrat. Was endlich hier gerade besonders in's Gewicht fällt: man durfte an der geistigen Arbeit eines Lehrers theilnehmen, der bis an's Ende seines Lebens selbst ein lernender war und sein wollte. Nimmt man dazu die Eigenschaften, welche auf die Zuhörer doch immer wesentlich einwirken, wenn sie sich auch nicht direkt im Vortrag selbst aussprechen können, Baur's sittliche Tüchtigkeit und ächte Humanität, so wird man es nur natürlich finden können, dass ihn die Verehrung und die Liebe seiner Zuhörer während seiner ganzen langen Lehrthätigkeit in der

erfreulichsten Weise begleitet hat, und in den meisten Fällen auch da Stand hielt, wo der Gegensatz der theologischen Ansichten beide Theile wissenschaftlich weit auseinandergerückt hatte.

Als ein Zeugniss dieser Gesinnung sei es mir erlaubt, die Worte anzuführen, welche mir von Friedrich Vischer, dem früheren Schüler und vieljährigen Freunde Baur's, wenige Wochen nach seinem Tode zukamen. „Eine ähnliche Gestalt, wie unser Freund," schreibt der genannte, „wird nie wieder möglich sein: so modern im Mittelpunkte des geistigen Wirkens und so alterthümlich ehrwürdig, so unsern Reformatoren verwandt. Es ist gering, wenn man von einem leeren Manne zu rühmen hat, er sei doch rein und kindlich gewesen; aber es ist hoch gesprochen, wenn man von einem gewaltigen Mann es rühmen, wenn man sagen darf: so gross und so einfach, so gut, so schlicht, so *anima candida.* Ich höre immer, wenn ich an ihn denke, auch den Ton seiner Stimme, worin gar ein so zum Herzen gehender Klang der inneren Lauterkeit lag. Das beste des altschwäbischen Wesens, was die Ueberbewusstheit moderner Köpfe nie versteht, fasste sich in ihm mit der ganzen Schärfe des kritischen Geistes der neuen Welt, mit heldenmässigem Wahrheitsmuth und nicht ermüdendem Fleiss in Eins zusammen. Unser Patriarch hat uns verlassen. Er durfte leben, bis seine Locken weiss waren, um als Monumentalbild eines innerlich frischen Greises unter uns zu stehen; er durfte sterben, als Leiden diess Bild entstellt hätten. Unzähligen ist es in's Innere gesenkt; ganz kennen nur wir ihn, die wir ihn im engeren Kreise als Menschen in vertrauter Nähe sahen; aber mit dem lebenden Worte des Lehrstuhls und mit den bekannten Thatsachen des Wirkens in den praktischen Verhältnissen einer Universität zieht doch immer auch das Charakterbild des Mannes in die Gemüther der Jugend ein, das in ungemessener Weite sittlich wie geistig wirksam sein muss, und auch das geschriebene Wort ist von einem innern Klange, Tone begleitet, wodurch die Welt nicht nur

die Gedanken des Mannes, sondern den Mann selbst vernimmt. Erhebung und Wehmuth mischt sich rein und gleichmässig, wenn ein solcher Mann scheidet.“

So unser Freund, dessen Worte gewiss allen, die Baur näher gekannt haben, aus der Seele geschrieben sind. Ganz so, wie er ihn uns schildert, steht er in der Erinnerung vor uns: edel und ehrwürdig, geisteskräftig und mild, rastlos vorwärts dringend und in seiner Ueberzeugung beruhigt, ernst und fest, aber Liebe im Herzen und Wohlwollen auf den Lippen; und so wird sich sein Bild hunderten, die als Schüler seinen Worten gelauscht und als Freunde mit ihm verkehrt haben, unauslöschlich eingeprägt haben. Der Eindruck seiner Persönlichkeit wird seine zeitliche Erscheinung lange überleben, was er dauerndes gedacht und geschaffen hat, wird der Fortgang der Geschichte immer heller an’s Licht bringen.

Wenden wir uns nun von Baur’s Persönlichkeit zu seinen Schriften, um den Gang seiner wissenschaftlichen Entwicklung eingehender zu verfolgen, so können wir unter denselben fünf Gruppen unterscheiden. Die erste enthält die Jugendarbeiten, welche Baur’s Eintritt in’s theologische Lehramt vorangehen, die zweite die dogmatisch-symbolischen, die dritte die dogmengeschichtlichen Werke, die vierte die historisch-kritischen Untersuchungen über das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften, die fünfte die umfassenden kirchengeschichtlichen Darstellungen und die mit ihnen in Verbindung stehenden Erörterungen. Diese fünf Klassen von Schriften vertheilen sich zwar nicht durchaus an verschiedene Zeitabschnitte und greifen auch ihrem Inhalt nach vielfach in einander ein; aber doch hat jede derselben in der Hauptsache ihre eigenthümliche Aufgabe, in jeder stellt sich der Verfasser von einer besonderen Seite dar, und einer jeden hat er seine Thätigkeit während eines längeren oder kürzeren Zeitraums zwar nicht ausschliesslich, aber doch vorzugsweise gewidmet.

Die erste Arbeit, welche Baur der Oeffentlichkeit übergab, ist eine Recension von Kaiser’s Biblischer Theologie, die er wahrscheinlich i. J. 1817 als Tübinger Repetent verfasste; sie

erschien 1818 im zweiten Band von Bengel's Archiv S. 656 717 anonym. Uns ist diese Abhandlung desshalb von Interesse, weil sie uns den wissenschaftlichen Standpunkt, den ihr Verfasser damals erreicht hatte, erkennen lässt. Dieser Standpunkt lässt sich im allgemeinen als ein philosophisch gefärbter Supranaturalismus bezeichnen. Einerseits verlangt Baur schon hier, dass die jüdische und die christliche Religion in einen umfassenderen geschichtlichen Zusammenhang gestellt werden; er will auf allgemeinere Ansichten über das Wesen der Religion zurückgehen, die Stufen ihrer Entwicklung unterscheiden, dem Judenthum und dem Christenthum ihre Stelle innerhalb derselben anweisen; er hat es mit Einem Wort auf eine universelle religionsphilosophische und religionsgeschichtliche Behandlung des Gegenstandes abgesehen, und er hat in beiden Beziehungen bereits über Kenntnisse und Gedanken zu verfügen, durch die er sich seinem rationalistischen Gegner entschieden überlegen zeigt. Andererseits aber ist er doch von einer scharfen Fassung und einer befriedigenden Beantwortung der religionsphilosophischen Grundfragen noch weit entfernt, und ebensowenig wagt er auch nur annähernd die Folgerungen zu ziehen, welche sich aus jeder philosophisch freien Behandlung der Religion für die positive Religion ergeben. Die wahre Religion, sagt er, gehe aus den Ideen der theoretischen Vernunft hervor, sie dürfe aber nicht blos Sache der Theorie und Speculation sein, sie müsse auch mit den Ideen der praktischen Vernunft in Verbindung gesetzt werden, so wenig sie sich auch auf blosse Moral zurückführen lasse; auch die Phantasie endlich und das Gefühl müssen einen Antheil zu ihr geben, weil alles, was lebendig und anschaulich erkannt werden und einen kräftigen Einfluss auf den Willen äussern solle, durch sie hindurchgehen müsse; die Religion müsse den Menschen in allen Beziehungen seines Wesens in Anspruch nehmen — was unstreitig ganz wahr, aber eben noch sehr unbestimmt ist. Die allgemeine Quelle dieser Religion findet er nun zunächst in der Vernunft, und demgemäss sucht er auch die geoffenbarten Religionen mit den heidnischen in geschichtlichen Zusammenhang zu bringen; er giebt auch zu,

dass manchen heidnischen Religionen die Einheit des Göttlichen nicht fehle, und sieht ihren unterscheidenden Charakter nicht sowohl darin, dass sie polytheistisch waren, als vielmehr darin, dass sie als blosse Naturreligionen nur verschiedene Formen des Pantheismus darstellten. Im besonderen unterscheidet er vier Stufen der Religion: die Religion der Sinnlichkeit, der Phantasie, des Verstandes und der Vernunft, sieht die erste in den niedersten Religionsformen, die zweite in der homerischen und hesiodischen Götterwelt dargestellt, die dritte in der orientalischen und in der griechischen Religion, wenn man diese in ihrem inneren Zusammenhang denke, die vierte neben der jüdischen und christlichen Religion auch bei Plato und anderen Philosophen. Aber diese Anerkennung des gemeinsamen im Ursprung und Inhalt aller Religionen hindert ihn nicht, die besonderen Ansprüche einiger derselben gleichfalls zuzugeben. Vernunft und Offenbarung, glaubt er, schliessen sich nicht aus: weder die eine noch die andere brauche die einzige Quelle der Religion zu sein; man müsse freilich eine ewige allgemeine Offenbarung der Gottheit in verschiedenen Formen und mit verschiedenen Graden der Realität zugeben, aber man brauche desshalb eine unmittelbare Offenbarung derselben nicht zu läugnen. Wie es sich hiemit in einem gegebenen Falle verhalte, das lasse sich nur durch historische Untersuchungen entscheiden. Diese scheinen ihm aber auf seinem damaligen Standpunkt durchaus für die Annahme einer solchen unmittelbaren Offenbarung zu sprechen. Er nimmt nicht blos die alt- und neutestamentliche Religionslehre gegen Kaiser's oberflächliche Ausstellungen in Schutz, sondern er vertheidigt auch die durchgängige Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, indem er die Annahme ihrer blos mündlichen Ueberlieferung und die mythische Erklärung mancher evangelischen Erzählungen bestreitet. Die Möglichkeit von Mythen will er zwar auch für dieses Gebiet im allgemeinen einräumen: wo eine Geschichte sich mündlich fortpflanze, wo ihr Inhalt Gefühl und Phantasie in hohem Grade in Anspruch nehme und mit Vorstellungen in Verbindung

stehe, welche sich bereits zu einem gewissen System ausgebildet hatten, sei die Entstehung von Mythen sehr begreiflich. Aber in unsere Evangelien sollen solche keinen Eingang gefunden haben. Wesentliche Widersprüche sollen in ihren Berichten nicht zu finden sein, untergeordnete Abweichungen thun der Wahrheit derselben in der Hauptsache keinen Eintrag; die Wunder gereichen dem Kritiker auf seinem damaligen Standpunkt noch nicht zum Anstoss, und die Beglaubigung der evangelischen Berichte scheint ihm viel zu gut, um auch nur die Kindheitsgeschichten als sagenhaft preiszugeben. Dass der Gegner vollends die Erzählung von der Auferstehung unter die historischen Mythen rechnet, ist ihm völlig unbegreiflich, und was man später Strauss und ihm selbst so oft entgegengehalten hat, das macht er in der Abhandlung, von der wir reden, mit allem Nachdruck geltend: „so gewiss die Entstehung einer christlichen Kirche nur durch den festen Glauben an den Auferstandenen möglich war, so gewiss habe auch dieser Glaube auf keinem anderen Grunde beruhen können, als auf der historischen Wahrheit der Auferstehung Jesu."

Wir sehen, Baur hatte damals kaum die ersten unsicheren Schritte nach der Richtung hin gethan, die er später mit so rückhaltsloser Entschiedenheit und so grossem Erfolg eingeschlagen hat. Er bemüht sich wohl bereits um philosophische Bestimmungen über das Wesen und die Hauptformen der Religion; er hat unverkennbar umfassendere religionsgeschichtliche Studien gemacht; er erkennt es an, dass auch die geoffenbarten Religionen von dem Zusammenhang der ganzen Religionsgeschichte nicht losgerissen werden dürfen. Aber er wagt es noch nicht, sie wirklich aus diesem Zusammenhang zu erklären: die Voraussetzung der übernatürlichen Offenbarung und des Wunders ist für ihn durch die historischen und philosophischen Gesichtspunkte, welche in Wahrheit mit ihr unverträglich sind, noch nicht erschüttert, die kritischen Bedenken, welche er später mit so grossem Scharfsinn geltend zu machen wusste, werden hier noch mit den herkömmlichen Mitteln beseitigt. Die wissenschaftliche

Ausrüstung des Theologen ist theilweise eine andere und höhere, als man sie in supranaturalistischen Kreisen zu finden gewohnt ist, aber die theologischen Ergebnisse sind wesentlich die gleichen. Wie Semler aus dem hallischen Waisenhause und Kant aus einer königsberger Pietistenfamilie, so ist Baur aus der alten tübinger Schule eines Storr und Bengel hervorgegangen.

Vergleichen wir nun mit der eben besprochenen Abhandlung die Schrift, durch welche sich Baur sechs Jahre später zuerst unter seinem Namen in die wissenschaftliche Welt einführte: „Symbolik und Mythologie oder die Naturreligion des Alterthums“ (1824 f. 3 Bde.), so springt uns sofort ein ausserordentlicher Fortschritt, nicht blos an wissenschaftlicher Kraft und schriftstellerischer Kunst, sondern auch in Betreff des philosophischen und historischen Standpunkts, in die Augen. Diese Schrift will die religionsgeschichtlichen Fragen, mit denen wir Baur schon in seiner ersten Arbeit sich beschäftigen sahen, ihrer Lösung näher bringen, indem sie die sogenannten heidnischen Religionen nach ihrem gemeinsamen Wesen und in ihren bedeutendsten geschichtlichen Erscheinungen darstellt. Hiefür geht sie nun aber weit gründlicher, als ihr Verfasser diess früher vermocht hätte, auf den Begriff der Religion und die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins zurück. In einer „philosophischen Grundlegung“ bespricht Baur zunächst ausführlich und eindringend die Begriffe des Symbols, des Mythus und der Allegorie; er weist die Quelle dieser Bildungen einerseits in der Vernunft, andererseits in der Phantasie nach, welche die Vernunftideen in ein sinnliches Gewand hülle, und bestimmt ihr Verhältniss im allgemeinen dahin, dass das Symbol die Darstellung einer Idee durch ein einfaches, oder genauer, durch ein ruhendes, im Raume gegebenes Bild sei, der Mythus die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung, einen zeitlichen Verlauf; dass die Form des Symbols die Natur sei, die Form des Mythus die Geschichte und die in der Geschichte handelnden Personen; dass endlich die Allegorie, zwischen diese beiden Formen in

die Mitte tretend, die bildliche Darstellung einer Idee durch eine Handlung sei, welche nach ihren einzelnen Momenten in die Sphäre der sinnlichen Anschauung falle, oder doch fallen könne. Das wesentlichste bei allen Mythen und Symbolen ist daher für Baur die Idee, welche sie darstellen; und es lässt sich nicht läugnen, dass er selbst in seiner Symbolik diesen idealen Gehalt derselben nur zu einseitig in's Auge fasst, dass die Neigung, von welcher er sich auch in der Folge nur allmählich befreit hat, in den religiösen Vorstellungen vor allem gewisse allgemeine Ideen, wohl auch auf Kosten ihrer eigenthümlichen geschichtlichen Bestimmtheit, zu suchen, hier noch am stärksten hervortritt. Aber doch ist er weit entfernt, die Nothwendigkeit des bildlichen Ausdrucks der Ideen in Symbolen und Mythen zu verkennen. Er zeigt vielmehr ausdrücklich ihren Grund darin auf, dass in der Entwicklung des Einzelnen, wie der Menschheit, das konkrete dem abstracten, die Anschauung dem Begriff vorangehe; und er leitet es aus diesem Grund ab, dass die religiöse Erkenntniss nicht allein in ihren Anfängen mit dem Leiblichen beginne, und nicht blos bei der Masse des Volks im ganzen diesen Charakter fortwährend behalte, sondern dass auch der Philosoph einen gewissen bildlichen Schematismus seiner Begriffe nicht entbehren könne, und dass auch bei ihm die der Vernunft angeborenen Ideen des Absoluten, durch die Phantasie beseelt, sich in Bild und Gestalt kleiden müssen, wenn sie diejenigen Gefühle und Zustände im Menschen anregen sollen, die das Wesen der Religion ausmachen. Symbole und Mythen erscheinen ihm daher als die nothwendige Form der Religion; durch sie vermittelt die Phantasie den Uebergang der Philosophie in die Religion, jene Durchdringung von Vernunft, Phantasie und Verstand, durch die sie allein sich auch des Gefühls und des Willens bemächtigen, den ganzen Menschen ergreifen, die Verstandeserkenntniss in einen beharrlichen Zustand verwandeln kann. Wegen dieser ihrer Bedeutung fallen nun auch die Mythen unter den Begriff der Offenbarung. Denn eine Offenbarung ist, wie hier bemerkt wird, überall, wo überhaupt das

Göttliche auf eine neue und eigenthümliche Weise die Tiefe des Gemüths bewegt, und sich in der Sphäre des Bewusstseins darstellt; und wenn man gewöhnlich zwischen natürlicher und übernatürlicher, objektiver und subjektiver Offenbarung unterscheidet, so erklärt Baur, diesen Gegensatz könne er nicht anerkennen: die Religion sei unmittelbar durch die geistige Natur des Menschen gegeben, ihre positive Verwirklichung aber finde sie in der Geschichte; sei nun die Geschichte im ganzen eine Offenbarung der Gottheit, eine göttliche Erziehung des Menschengeschlechts, so müsse auch die Mythologie in dieser grossen Offenbarungsreihe ein Glied bilden; die eine Religion unterscheide sich von der andern, die eine Offenbarung von der andern nur durch den Grad ihrer Wahrheit. — Diess lautet nun doch ganz anders, als jener frühere Versuch, neben der allgemeinen Offenbarung noch für eine besondere, unmittelbare Raum zu schaffen; jetzt ist diese in jene mit aufgenommen, d. h. sie ist als eine übernatürliche aufgegeben. Baur hatte eben in der Zwischenzeit nicht allein sein religionsgeschichtliches Wissen erweitert, sondern auch seine religionsphilosophischen Begriffe vertieft und geschärft, er hatte namentlich Schleiermacher's Dogmatik und ihre philosophischen Grundlagen sich auf's gründlichste angeeignet, und durch dieses System für seine Auffassung der Religion erst wirkliche Einheit und Folgerichtigkeit gewonnen.

An Schleiermacher's Hand untersucht er nun weiter das Wesen und die Hauptformen der Religion. Jenes findet er in dem absoluten Abhängigkeitsgefühl; was diese betrifft, so betrachtet er als den Hauptgegensatz den der ethischen und der Naturreligion, schiebt aber zwischen beide, von seinem Vorgänger abweichend, noch die „positiven Religionen“ (Judenthum und Muhamedanismus) in die Mitte; mit dieser Theilung kreuzt sich dann, ähnlich wie bei Schleiermacher, die Unterscheidung von niederem Polytheismus (Schleiermacher's Fetischismus), höherem Polytheismus und Monotheismus; nur dass er die zwei ersten Formen in Eine Gattung zusammenfasst, zwischen sie und den Monotheismus den Dualismus einschiebt,

und so drei Hauptformen gewinnt, welche er auch, in der früheren Weise, die Religion der Einbildungskraft, des Verstandes und der Vernunft nennt. Beide Theilungen stehen in keinem ganz klaren Verhältniss; von welcher man aber ausgehen mag, immer nimmt doch das Christenthum die höchste Stufe ein: sein Monotheismus steht als Idealismus dem pantheistischen Realismus der Naturreligionen, seine ethische Teleologie dem Naturcharakter der letzteren gegenüber; wenn sich die Offenbarung des Göttlichen in ihnen an äussere Erscheinungen, und auch im Judenthum und Muhamedanismus an äussere Auktorität knüpft, so ist dem Christenthum, nach Baur, die Tendenz eigen, die in einer äusseren Geschichte aufgestellte Offenbarung als eine Thatsache des innersten Selbstbewusstseins zu construiren, das äusserlich erschienene als einen reinen Akt der geistigen Selbstthätigkeit zu erfassen: es wird durch die äussere Auktorität der Offenbarung zwar angeregt und entwickelt, aber es ist gleichwohl von derselben so unabhängig, dass der Glaube an die äussere Offenbarung gar nicht zu Stande kommen kann, wenn nicht das ihm entsprechende religiöse Bewusstsein als das vorangehende gedacht wird. Auch sein Zusammenhang mit der Person seines Stifters ist nicht blos ein äusserer und historischer, sondern ein wesentlicher und innerer: das Christenthum lässt sich von der Person Christi nicht trennen, nur um ihretwillen ist vielmehr die in demselben mitgetheilte Offenbarung als die höchste anzusehen, und nur durch die eigenthümliche Würde und Thätigkeit Christi als des Erlösers lässt sich sein Zweck im Ganzen und in den Einzelnen erreichen.

Ich glaubte auf diese religionsphilosophischen Grundlagen der „Symbolik und Mythologie“ etwas näher eingehen zu sollen, weil sich nicht allein der damalige Standpunkt des Verfassers in ihnen am deutlichsten ausspricht, sondern weil auch auf seine späteren Arbeiten und auf die Stellung, welche er in denselben zur positiven Religion und ihrer Ueberlieferung einnimmt, von hier aus ein Licht fällt. Dagegen werde ich mich über die geschichtlichen Untersuchungen, welche ihrem

Umfange nach den Hauptinhalt jenes Werks bilden, kürzer fassen dürfen.

Wie Baur in seiner philosophischen Auffassung der Religion Schleiermacher folgt, so haben auf seine historische Behandlung derselben Creuzer (durch seine „Symbolik“) und einige geistesverwandte Schriftsteller, Ritter (mit seiner „Vorhalle“), v. Hammer u. a. massgebenden Einfluss; mit Creuzer war er auch während der Ausarbeitung seines Werks in persönliche Verbindung getreten, und hatte ihm über seine Symbolik eingehende Bemerkungen mitgetheilt, über welche dieser in einem mir vorliegenden Brief (24. Juli 1823) schreibt, er würde sie gerne der französischen Uebersetzung seiner Symbolik beifügen, wenn Baur nicht mit einer eigenen Schrift über diese Gegenstände beschäftigt wäre. Hatte sich aber der letztere selbst zu Schleiermacher schon in jener Zeit keineswegs blos als ein unselbständiger Schüler verhalten, so ist diess Creuzer gegenüber noch weit weniger der Fall. Einestheils fehlt es der creuzer'schen Symbolik an jener philosophischen Grundlegung, welche der baur'schen heute noch einen eigenthümlichen Werth giebt, für welche aber Creuzer seiner ganzen Individualität nach nicht gemacht war; er selbst bekennt in dem vorhin angeführten Briefe, dass jenes dialektische Vermögen, welches Begriffe sichtet und sondert, nicht eben mit besonderer Vorliebe von ihm geübt werde, und jeder Leser seiner Symbolik wird diess nur zu sehr bestätigen müssen. Anderntheils glaubte sich Baur, dessen gelehrte Hülfsmittel und dessen Belesenheit damals noch beschränkter waren, als die seines Vorgängers, für seine Forschung mehr auf die Schriftsteller der classischen Zeit, als auf die Ansichten und Mittheilungen aus den spätesten Jahrhunderten des Alterthums stützen zu müssen; und im Resultat wich er von Creuzer hauptsächlich darin ab, dass er die auch von ihm angenommene gemeinsame Quelle der orientalischen und griechischen Mythen nicht „in dem engen und isolirten Nilthale“, sondern in dem freien Hochland des mittleren und östlichen Asiens suchte. Dazu kommt das Formelle seiner Darstellung, worin

sich wieder vor allem der schleiermacher'sche Einfluss geltend macht. Nachdem der erste Theil seiner Schrift in der oben besprochenen philosophischen Grundlegung die religionsphilosophischen, in einer historischen Untersuchung über den Zusammenhang der alten Völker und Religionen und über die Epochen des mythischen Glaubens die geschichtlichen leitenden Gesichtspunkte festgestellt hat, behandelt der zweite in zwei Bänden nach vergleichender Methode die indische, persische, ägyptische und vorderasiatische, am eingehendsten jedoch die griechische Religion, in dem Schema aber, welches hiebei zu Grunde gelegt wird: — das reine und allgemeine Abhängigkeitsgefühl oder die Lehre von Gott und der Welt; der im religiösen Bewusstsein sich darstellende Gegensatz; seine Aufhebung, theils durch die Einwirkungen der Gottheit, theils durch die Selbstthätigkeit des Menschen; sein Verschwinden in einem jenseitigen Leben — in diesem Schema lässt sich der Grundriss von Schleiermacher's „christlichem Glauben“, wenn auch mit gewissen Modificationen, nicht verkennen. Wir freilich werden trotz dieser Abweichungen von Creuzer, die unbedenklich als Verbesserungen anerkannt werden müssen, noch immer viel zu viel von den Voraussetzungen und dem Verfahren dieses Gelehrten in Baur's Werk finden. Wenn hier z. B. im Vorwort erklärt wird, die Mythologie stelle in dem ganzen Umfang ihrer Erscheinungen eine in einem organischen Zusammenhang sich entwickelnde Philosophie dar, welche in demselben Grade höher stehe, als irgend ein einzelnes philosophisches System, in welchem das Geschlecht höher steht, als das Individuum: so wird diese Behauptung zwar in dem Werke selbst (vgl. I, 297 f. 302 ff.) nicht unerheblich beschränkt und gemildert, aber doch bleibt Grund genug übrig, eine schärfere Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe zu vermissen, und über den Einfluss jener von der schelling'schen Schule und der Romantik gepflegten unklaren Begeisterung für die Dämmerwelt der mythischen Ueberlieferung zu klagen. Am nachtheiligsten tritt aber dieser Einfluss hervor, wenn die Symbolik bei der Ver-

gleichung der Mythen oft das entlegenste, ohne die nöthige Sonderung der Vorstellungen und ohne das wünschenswerthe kritische Misstrauen gegen die Berichte, gleichsetzt und auf einen gemeinsamen Ursprung zurückführt, und wenn der Verfasser sich hiefür nur zu oft ohne den sicheren Compass einer vergleichenden Sprachkunde, zu der eben damals gerade erst der Grund gelegt wurde, auf das trügerische Fahrwasser der Etymologie wagt, und sich hier durch scheinbare, oft geistreiche Combinationen in pfadlose Weiten verlocken lässt. Auch diese Schwächen von Baur's Erstlingswerk müssen wir uns vergegenwärtigen, wenn wir theils den Fortschritt seiner späteren wissenschaftlichen Entwicklung seinem vollen Umfang nach würdigen, theils auch die Fäden, welche dieselbe mit seinem früheren Standpunkt verknüpfen, im Auge behalten wollen.

Nach der Vollendung seines mythologischen Werks wandte sich Baur, zu dessen Unterrichtsfächern in Blaubeuren die Geschichte gehörte, einer historischen Arbeit zu, welche er zunächst noch nicht für den Druck bestimmt hatte; sie behandelte namentlich die ägyptische und die jüdische Geschichte, und war bis in die griechische vorgerückt, als sie durch ihres Verfassers Berufung nach Tübingen unterbrochen wurde. Aus dieser Arbeit sind die Abhandlungen über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus, den hebräischen Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Cultus geflossen, welche später (Tüb. Zeitschr. 1832, 1, 40 ff., 3, 125 ff.) veröffentlicht wurden, und welche besonders desshalb unsere Beachtung verdienen, weil sie zeigen, wie ihr Verfasser schon durch den Gang seiner religionsgeschichtlichen Forschungen dem Gebiete zugeführt wurde, auf dem er später die reichsten Früchte erndten sollte. Im Anschluss an die Untersuchungen seiner Symbolik leitet er hier die wichtigsten Gebräuche der jüdischen Religion aus Anschauungen und Sitten her, welche ihr nicht allein mit der ägyptischen, sondern zum Theil auch mit den vorderasiatischen und der griechischen gemein sind, und welche im Judenthum nur eine be-

sondere Beziehung auf das eigenthümliche Verhältniss des jüdischen Volks zu Jehovah erhalten haben; er reiht somit die nächste Vorgängerin der christlichen Religion, seinen längst ausgesprochenen Grundsätzen gemäss, auch mit dem, was sie selbst nur aus einer höheren Offenbarung abzuleiten weiss, in den allgemeinen religionsgeschichtlichen Zusammenhang ein. Es war nur ein weiterer, durch die gleichen Grundsätze geforderter Schritt auf demselben Wege, wenn auch das Christenthum ebenso behandelt, auch an seine geschichtliche Erklärung Hand angelegt wurde. Hatte er es doch auch in seinen Untersuchungen über die heidnischen Religionen nie aus den Augen verloren, war er doch in seiner ganzen Religionsphilosophie der Schüler des Mannes und des Werkes, welche tiefer, als irgend eine andere Zeiterscheinung, in die christliche Theologie einzugreifen bestimmt waren. Baur hätte sich daher der Aufgabe, das Christenthum in den Kreis seiner Untersuchungen aufzunehmen, wohl schwerlich lange entziehen können, und er würde ihr bei dem tiefen theologischen Interesse, das in ihm lag, ohne Zweifel die eindringendste Arbeit gewidmet haben, wenn sie auch nicht durch die neue Wendung seines Lebensganges, welche mit seiner Versetzung in die Tübinger theologische Facultät eintrat, zur unmittelbaren Berufspflicht für ihn geworden wäre. Jetzt aber bekam sie natürlich für ihn noch eine viel stärkere Dringlichkeit; durch das neue Amt wurde seine ganze wissenschaftliche Thätigkeit für diese Aufgabe zusammengefasst, die Arbeit des Lehrers und des Schriftstellers wurde Eine und dieselbe, die Forschungen des Gelehrten erhielten durch ihre sofortige Verwerthung im Unterricht die nachhaltigste Förderung und die für eine durchschlagende Wirkung fast unentbehrliche Unterstützung. Baur ist so gerade im rechten Augenblick an den Platz gestellt worden, auf dem er das, was innerlich in ihm gereift war, äusserlich zu bethätigen und in bestimmter Berufsarbeit weiter zu entwickeln hatte.

Ehe wir aber zusehen, in welcher Art er diese seine wissenschaftliche Hauptaufgabe gelöst hat, scheint es passend,

seinen dogmatischen Standpunkt kennen zu lernen, wie sich dieser im ersten Jahrzehend seiner Tübinger Wirksamkeit gestaltet hat.

Es war diess zunächst, wie schon früher bemerkt wurde, der des schleiermacher'schen Systems. Dass er jedoch auch Schleiermacher nicht unbedingt zu folgen gesonnen sei, diess sprach Baur schon im Jahr 1827 in einem Programm aus, dessen Inhalt er bald nachher in der Tübinger Zeitschr. f. Theol. 1828, 1, 220 ff. wiederholte und erläuterte. Schleiermacher wird hier mit den Gnostikern zusammengestellt, sein System, wie die ihrigen, als eine Form jenes „ideellen Rationalismus“ bezeichnet, welcher das Christenthum zwar seinem ganzen Charakter nach als eine natürliche Entwicklungsform betrachte, demselben aber zugleich eine so hohe und eigenthümliche Stellung anweise, dass es zu allem vorangegangenen nicht blos einen graduellen, sondern einen wesentlichen Gegensatz bilde, und das natürliche zugleich ein übernatürliches sei; es wird dann aber auch von ihm, wie von jenen, behauptet, das geschichtliche gehe in ihm mit dem idealen nicht wirklich zur Einheit zusammen, von Hause aus nur aus dem religiösen Selbstbewusstsein sich entwickelnd, trete es in Wahrheit auch nie aus der Sphäre desselben hinaus, es könne seinen idealistischen Charakter nie verläugnen, und auch Christus, in welchem nach Schleiermacher das urbildliche geschichtlich geworden sein sollte, habe nach der Consequenz des Systems eine rein ideale Bedeutung: der historische Christus könne nur derjenige sein, welcher die mit dem idealen Christus rein aufgehende Idee der Erlösung, wie sie sich aus dem religiösen Bewusstsein des Menschen auf eine bestimmte Weise von selbst entwickelt, ausgesprochen und dadurch eine religiöse Gemeinschaft gestiftet habe, und nur desshalb könne Schleiermacher die Christologie unter seine erste Form dogmatischer Sätze, unter die Aussagen des frommen Selbstbewusstseins, stellen, weil Christus nach dem eigentlichen Sinn der schleiermacher'schen Lehre keine historische Person, sondern eine Idee sei, die eine eigenthümliche Entwicklungsstufe des menschlichen

Bewusstseins bilde. Nach Baur's Absicht war damit kein Tadel gegen Schleiermacher, sondern nur das Bedauern darüber ausgesprochen, dass es diesem nicht gefallen habe, sich über das Verhältniss des historischen und idealen Christenthums bestimmter zu erklären; Baur fand es durchaus natürlich, dass, je vollkommener und selbständiger das ideale Christenthum in der schleiermacher'schen Glaubenslehre sich ausgebildet habe, das historische nicht dieselbe Wahrheit und Realität behaupten könne, welche es sonst hätte (Tüb. Zeitschr. a. a. O. S. 254). Auch die Zusammenstellung mit den Gnostikern war in seinem Munde nicht ein Vorwurf, sondern ein Lob. Indessen begreift es sich vollkommen, dass der Theolog, welcher in der Einleitung zum „christlichen Glauben" die gnostische Ketzerei ausdrücklich vom Christenthum ausgeschlossen hatte, sich durch diese Zusammenstellung nicht sehr erbaut fühlte, und in eine Auslegung seiner Christologie sich nicht zu finden wusste, welche seinem System um so gefährlicher werden musste, je unläugbarer es ist, dass es durch dieselbe an seiner verwundbarsten Stelle getroffen, dass jene kunstvolle Verschlingung des philosophischen und des positiv dogmatischen Elements, auf der seine theologische Eigenthümlichkeit beruht, von Baur's Scharfblick gerade im abschliesenden Mittelpunkt des Ganzen in ihrer Unhaltbarkeit durchschaut war. Auffallender ist es, dass Schleiermacher in seinen Sendschreiben (Werke zur Theol. II, 582. 627 f.), indem er sich über die Missverständnisse seiner verschiedenen Beurtheiler beklagt, den ersten Anhänger, den er in Schwaben gehabt hat, denselben, welchem sein Schleiermacherianismus beinahe den Weg zur Professur versperrt hätte, mit den Gegnern aus der bisherigen Tübinger Schule, einem Steudel u. s. w. unterschiedslos zusammenwirft, wiewohl dieser sich ausdrücklich zu den Grundlagen der schleiermacher'schen Religionsphilosophie bekannt hatte.*) Man sieht eben auch hieraus, wie unbequem

*) Auch Baur selbst wunderte sich darüber. „Im neuesten Heft der Ullmann'schen Zeitschrift" — schreibt er den 3. Juli 1829 einem Freunde

ihm eine Kritik wurde, welche gegen die Postulate seines christlichen Bewusstseins den Geist und die wissenschaftliche Consequenz seines eigenen religionsphilosophischen Systems aufbot.

Gehen wir von dieser kritischen Arbeit zu dem Werke fort, welches Baur den unmittelbarsten Anlass zur Darlegung seines dogmatischen Standpunkts darbieten musste, zu der umfassenden Gegenschrift gegen Möhler's Symbolik,*) so treffen wir ihn zwar fortwährend auf dem Boden der schleiermacher'schen Theologie aber mit dieser verschmelzen sich jetzt Hegel's Ideen, dessen Lehre Baur, wie schon oben bemerkt ist, zunächst durch die Vorlesungen über die Philosophie der Religion kennen gelernt hatte. Wenn diese Schrift den protestantischen Begriff des Glaubens, im Unterschied vom katholischen, dahin bestimmt, dass derselbe weder im Erkenntniss- noch im Willensvermögen, sondern in dem dazwischen liegenden, im Selbstbewusstsein, als dem Mittelpunkt des menschlichen Wesens, seinen Sitz habe, und in der reinen Hingebung an das von Gott gegebene bestehe (S. 260 f. 288), so ist diess nichts anders, als Schleiermacher's Begriff der Religion. Wenn sie das eigentliche Princip des Protestantismus in dem Satz findet, dass das Menschliche überhaupt vor Gott an sich nichts sei, keine von ihm unabhängige Selbständigkeit und Realität habe, aus diesem Satz aber sofort das weitere ableitet, dass der menschliche Geist für sich zwar der endliche Geist sei, sein wahres Leben aber nur in der Identität mit Gott, als dem absoluten Geist, habe, und wenn sie beifügt, dieser seinerseits sei der absolute Geist nur dadurch, dass er in allen endlichen Geistern die

— „ist Schleiermacher mit den Tübingern ziemlich unsäuberlich verfahren. Mich scheint er für den getreuesten Jünger der Tübinger Schule zu halten, worüber man in Tübingen selbst nicht ganz die gleiche Meinung hat."

*) Der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus u. s. w. 1. Aufl. 1833, 2. Auflage 1836. Ich citire nach der zweiten Ausgabe, in welche auch der wesentliche Inhalt einer weiteren, 1834 erschienenen, Streitschrift („Erwiderung" u. s. w.) aufgenommen ist.

immanente Ursache ihres geistigen Seins und Wirkens sei (S. 49 ff.), so ist hier Schleiermacher's schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl mit Hegel's Lehre vom absoluten Geist und seiner Offenbarung im endlichen Geiste verbunden. Wenn im Zusammenhang damit die Willensfreiheit als Wahlfreiheit beseitigt, die Prädestination im strengsten, supralapsarischen Sinn festgehalten, zugleich aber die Härte der calvinischen Prädestinationslehre dadurch entfernt wird, dass das Böse für etwas blos negatives erklärt, der Gegensatz der Verworfenen und Erwählten auf die natürlichen Stufenunterschiede im geistigen Leben der Menschheit zurückgeführt wird (a. a. O. und S. 119 ff. 138 ff. 166 ff. 216), so ist diess ganz und gar der schleiermacher'sche Determinismus. Wenn Baur die Vorstellung vom Sündenfall als einer geschichtlichen Thatsache und von einem ihm vorangehenden Stand der Vollkommenheit für undenkbar erklärt, wenn er sagt, was die geschichtliche Auffassung in zwei entgegengesetzte geschichtliche Zustände auseinanderlegt, sei auf dem Standpunkt der Idee der Gegensatz des allgemeinen und besondern, der Idee und der Wirklichkeit, der endliche Geist, an sich eins mit dem göttlichen, trete in sein natürliches Sein heraus, sei aber in dieser Natürlichkeit seines Wesens und Willens böse, und müsse sie ebendesshalb aufheben, um zur Einheit mit seinem Begriff zurückzukehren (S. 208 ff. 189), so wird niemand in diesen Sätzen die entsprechenden Bestimmungen der hegel'schen Religionsphilosophie und zugleich die Erinnerung an Schleiermacher's Kritik der Lehre vom Urzustand und der Erbsünde verkennen. So wird auch S. 597 Schleiermacher's Begründung der Glaubenslehre auf's christliche Bewusstsein mit dem hegel'schen Satze zusammengestellt, dass die Geschichte die lebendige Fortbewegung des Begriffs sei und der absolute Geist erst durch ihre Vermittelung zu seinem eigenen Bewusstsein sich emporarbeite. Noch manches andere liesse sich aus unserer Schrift beibringen, um diese Verknüpfung der hegel'schen Religionsphilosophie mit der schleiermacher'schen Dogmatik zu beweisen. Noch bestimmter hat sich aber Baur hierüber um dieselbe Zeit (1835) an einem

anderen Orte, in den letzten Abschnitten seiner „christlichen Gnosis“ erklärt, und diese Erklärung ist für uns auch desshalb von besonderem Werthe, weil sie zugleich über den Sinn, in welchem Baur selbst die hegel'schen Bestimmungen sich aneignete, näheren Aufschluss giebt.

In Betreff Schleiermachers wird hier nicht allein die frühere Vergleichung mit den Gnostikern des zweiten Jahrhunderts festgehalten, und neben seiner Christologie auch mit seiner Ansicht vom Verhältniss des Christenthums zum Judenthum begründet, sondern sein ganzer Standpunkt wird ebensosehr auch dem hegel'schen näher gerückt. Sein Gottesbegriff ist allerdings, wie Baur ausführt, ein ganz abstrakter, nur der allgemeine Gedanke der absoluten Causalität, er giebt keine objektiven Bestimmungen und Unterschiede in Gott zu, und trifft er auch durch seinen absoluten Determinismus mit dem philosophischen Pantheismus zusammen, so kommt er doch zu demselben nicht auf dem objektiven Wege, sondern auf dem subjektiven, nicht vom Gottesbegriff, sondern vom schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl aus (a. a. O. 627 ff.). Aber seine ganze Behandlung der Religion steht mit der hegel'schen in naher Verwandtschaft. Auch Schleiermacher führt ja das eigenthümlich christliche auf das allgemein religiöse zurück, und unterscheidet die verschiedenen Religionsformen, um innerhalb derselben dem Christenthum seinen Ort zu bestimmen: er hätte darin nur etwas strenger verfahren dürfen, um eine der hegel'schen analoge Construction des Christenthums als der absoluten Religion zu gewinnen. Wie es bei diesem der absolute Geist ist, der sich durch die verschiedenen Formen der Religion hindurcharbeitet, um zum klaren Begriff seiner selbst zu kommen, so ist es bei jenem das absolute Abhängigkeitsgefühl, das verschiedene Momente durchläuft, um durch die fortgehende Negation dieser vermittelnden Momente das absolut bestimmende zu werden (S. 633 ff.). Dieser absolute Charakter des Christenthums knüpft sich nun bei Schleiermacher ganz und gar an die Urbildlichkeit des Erlösers. Aber mit welchem Rechte, fragt Baur auch hier wieder (S. 638 ff.),

wird die Person Jesu von Nazareth mit dem Erlöser identificirt? Auf geschichtlichem Wege lässt sich der Beweis für eine absolute Vollkommenheit nie führen. Die Urbildlichkeit des Erlösers ist eine religionsphilosophische Idee, nicht eine geschichtlich erweisbare Thatsache. Diese Idee muss ihre Realität in sich selbst tragen, sie kann nicht erst dadurch wahr werden, dass sie in der Person eines geschichtlichen Individuums historisch erscheint, sie fällt nur in die Sphäre des Bewusstseins, hat nur eine ideelle Bedeutung. Auch das aber kann man nicht sagen, dass sie (wie Schleiermacher behauptet) in der Menschheit sich nicht hätte erzeugen können, wenn sie nicht thatsächlich in einer unsündlichen und vollkommenen Persönlichkeit gegeben war. Denn so gut die letztere, nach Schleiermacher's eigener Annahme, ohne ein absolutes Wunder entstehen konnte, ebenso gut konnte jedenfalls auch die erstere ohne ein solches zum Bewusstsein kommen. Nothwendig war nur, dass sie in irgend einem Einzelnen zuerst zum Bewusstsein kam, und dass Jesus dieser war, darin liegt seine historische Bedeutung. Aber dass er mehr als dieses, dass er das Subjekt des vollendeten Gottesbewusstseins, urbildlich und absolut unsündlich war, dafür kann es schlechterdings keinen empirischen Beweis geben. Der urbildliche und der geschichtliche Christus sind daher immer zu unterscheiden, jener schwebt über diesem in einer für die historische Erkenntniss unerreichbaren Höhe, und wie hoch wir auch die Trefflichkeit des letzteren steigern mögen: „die geschichtliche Betrachtung kann uns immer nur den relativ besten zeigen, zwischen dem relativ besten aber und dem absolut vollkommenen ist eine Kluft, die die Geschichte nie überspringen kann.“ Ist nun schon hiemit Schleiermacher's System eine Wendung gegeben, durch welche es über sich selbst hinausgeführt wird, so spricht es Baur im weiteren Verlauf auch geradezu aus, dieser Standpunkt der Subjektivität, eines absoluten Abhängigkeitsgefühls ohne ein Absolutes mit objektivem Inhalt, müsse in den hegel'schen Standpunkt der Objektivität übergehen, indem er zugleich anerkennt, dass dieser Uebergang von keinem Punkte

aus näher und unmittelbarer geschehen könne, als vom Standpunkt der schleiermacher'schen Glaubenslehre (S. 618). Es ist diess der Weg, welchen Baur selbst eingeschlagen hatte, und auf welchem sich die neuere deutsche Wissenschaft überhaupt in der Religionsphilosophie und Theologie bewegt hat. Das hegel'sche System selbst aber, zu dem er sich hiemit bekennt, bei dem es ihm aber durchaus nur um den religionsphilosophischen Inhalt zu thun ist, fasst Baur (a. a. O. S. 700 ff.) in seinen Grundzügen so auf. Seine allgemeinste Voraussetzung ist die Idee des Processes, durch welchen Gott als der absolute Geist sich mit sich selbst vermittelt, der Satz, dass Gott ohne eine innere, zu seinem Wesen an sich gehörige Bewegung nicht als Geist, als denkende Thätigkeit, als lebendiger, konkreter Gott gedacht werden könne, und dass das endliche Bewusstsein nur ein Moment des zum Endlichen sich bestimmenden absoluten Geistes selbst sei. Diese Bestimmung erscheint Baur durchaus nothwendig und gerechtfertigt, wie ja auch die Idee der Dreieinigkeit auf nichts anderes, als einen solchen ewigen Process der Vermittlung Gottes mit sich selbst zurückführe. Dass darum Gott einer zeitlichen Entwicklung unterworfen werde, giebt er nicht zu; denn man dürfe das sich entwickelnde Gottesbewusstsein nicht auf die Menschengeschichte beschränken, man müsse vielmehr alle Klassen von geistigen Wesen und alle die Weltentwicklungen, welche der unsrigen in unendlicher Folge vorangiengen (da ja Gott nie ohne Welt sein konnte), in seine Sphäre mit aufnehmen; Gott schaue in allen Geistern sich selbst an, und sei als der aus allem Endlichen in sich zurückkehrende Geist zugleich der ewig mit sich identische. Dagegen will er nicht in Abrede ziehen, dass die gewöhnliche Vorstellung über die Persönlichkeit Gottes (welche bekanntlich auch Schleiermacher, und zwar viel bestimmter und bewusster, als Hegel, geläugnet hat) mit dem von ihm vertretenen Gottesbegriff sich nicht vertrage. Aber dieser Einwurf schreckt ihn nicht ab. Es komme hier alles darauf an, sagt er, das pathologische und das spekulative Interesse, die populäre und die wissenschaftliche Form der Dar-

stellung, wohl zu unterscheiden. Bei dem grossen Gewicht, das man so oft auf die Persönlichkeit Gottes lege, mische sich gar zu leicht das Interesse des Anthropopathismus und Anthropomorphismus ein. Gott sei die ewige Liebe, wie auch seine Persönlichkeit bestimmt werde. Sei Gott wahrhaft als Geist gedacht, so sei er entweder als Geist unmittelbar auch der persönliche, oder es sei nicht zu sehen, was zum Begriff Gottes als des absoluten durch den Begriff des persönlichen noch hinzukommen solle. Eine ganz scharfe und bestimmte Antwort auf die Frage nach der Persönlichkeit Gottes ist diess allerdings nicht; aber doch sieht man aus diesen Aeusserungen, dass Baur auf diese Bestimmung durchaus kein Gewicht legte, und die gewöhnliche Vorstellung einer ausserweltlichen göttlichen Persönlichkeit nicht theilte. Und ähnlich stellt er sich auch zu der verwandten Frage über die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode. Er weist den Beweisführungen für dieselbe, welche eben damals von Göschel und Fichte versucht worden waren, und ebenso der in Schleiermacher's Dogmatik angedeuteten, ihre Unhaltbarkeit nach (S. 708 ff.), um schliesslich zu erklären: so wenig die Philosophie hierin den Glauben zum Wissen zu erheben vermöge, so wenig trete sie doch dem Glauben an eine persönliche Fortdauer feindselig entgegen, wofern derselbe nur auf keinem sinnlichen Interesse ruhe; nur darauf müsse sie beharren, dass die Anerkennung des absolut Wahren überhaupt nie von einem persönlichen Interesse, also auch nicht von dem der persönlichen Fortdauer, abhängig gemacht werde. Was endlich eine dritte brennende Frage der neuesten Theologie, die christologische, betrifft, so lässt sich nach allem bisherigen nichts anderes erwarten, als dass Baur jene Trennung des historischen und ideellen Christus, welche er selbst dem schleiermacher'schen System als seine Consequenz nachwies, auch im hegel'schen begründet finden werde; wesshalb er denn (a. a. O. S. 710 ff.) von ihm gleichfalls behauptet, seine Christologie sei von derjenigen der alten Gnosis im wesentlichen nur der Form nach verschieden; Christus als Gottmensch sei hier nicht

ein einzelnes Individuum, die Versöhnung keine zeitliche That, sondern die ewige Rückkehr des Geistes zu sich und seiner Wahrheit; nur der Glaube der Gemeinde bilde die Vermittlung zwischen dem göttlichen und dem menschlichen in Christus, die geschichtliche Voraussetzung dieses Glaubens sei nur diess, dass die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur in Christus zuerst zum selbstbewussten Wissen wurde. Dabei wird ausdrücklich bemerkt, diese Wahrheit sei von Christus selbst nur in der Form der Vorstellung, nicht in der adäquateren des Begriffs gewusst worden; aber seine geschichtliche Bedeutung soll dadurch nicht beeinträchtigt werden, weil ja doch der Inhalt in beiden Formen der gleiche sei; und aus demselben Grunde stimmt Baur, welcher mit Hegel's Behandlung der ausserchristlichen Religionen nicht ganz einverstanden ist (a. a. O. 721 ff.), mit der Stellung, die er dem Christenthum als der absoluten Religion anweist, durchaus überein: die Form, in welcher dieses die religiöse Wahrheit hat, ist zunächst zwar die Geschichte und Person des Gottmenschen, als eines einzelnen Individuums, aber in dieser Form ist zugleich das allgemeine enthalten, vor dem sie in der Religionsphilosophie zurücktritt.

Es war nun ohne Zweifel keine ganz leichte Aufgabe, mit diesen Ansichten die Sache der protestantischen Kirchenlehre gegen einen Gegner, wie Möhler, zu führen. Ich meinerseits wüsste, wenn mir eine solche Aufgabe gestellt würde, nur Einen Weg einzuschlagen, den rein historischen. Ich würde nachzuweisen suchen, dass der Protestantismus, als eineeigenthümliche Gestalt des sittlichen und religiösen Lebens, die höhere innere Berechtigung und die geschichtliche Nothwendigkeit für sich habe; dass die dogmatischen Bestimmungen, in denen er zuerst seinen kirchlichen Lehrausdruck fand, das, was auch wir noch als wahr anerkennen müssen, in derjenigen Form ausgesprochen haben, welche für jene Zeit die angemessene war, und dass sie, wenn man einmal die gemeinsamen Voraussetzungen der altprotestantischen und der katholischen Dogmatik zugiebt, so, wie sie sind, in ihrem Recht seien. Ich

würde aber nicht verbergen, dass diese Voraussetzungen in unserer Zeit ihren wissenschaftlichen Boden verloren haben; dass der heutige Protestantismus mit dem altkirchlichen nicht mehr unmittelbar identisch ist und sein kann; dass es sich für uns nicht mehr darum handeln kann, die Lehre der alten Bekenntnisschriften als solche zu vertheidigen, sondern nur darum, für die wesentlichen sittlich-religiösen Interessen, welche in dieser Lehre den für ihre Zeit passenden Ausdruck erhielten, die der heutigen Bildung entsprechenden wissenschaftlichen Formen zu suchen. Ich würde mit Einem Wort nur den Protestantismus als geschichtliches Ganzes unbedingt, die altprotestantische Dogmatik dagegen nur in bedingter Weise zu rechtfertigen unternehmen. Von Baur liess sich nicht erwarten, dass er es ebenso machen werde. Er hatte seinen theologischen Standpunkt weit weniger durch kritische Bestreitung, als durch allmähliche Umbildung der kirchlichen Lehre gewonnen; wie die schwäbische Theologie überhaupt die Schule des Rationalismus eigentlich nie durchgemacht hatte, und das versäumte erst später in anderer Weise nachholte, so war auch in seiner persönlichen Entwicklung der Uebergang vom älteren tübinger Supranaturalismus zu Schleiermacher und weiter zu Hegel nicht durch eine Periode rationalistischer Kritik vermittelt; in dem guten Glauben, dass das, was wahr ist, jedenfalls auch das ächt christliche und protestantische sein müsse, mit Führern, denen die wesentliche Uebereinstimmung ihrer Wissenschaft mit dem kirchlichen Glauben gleichfalls feststand, und in einer Zeit, welche sich im allgemeinen in dieser Beziehung den grössten Täuschungen hinzugeben pflegte, hatte er zunächst für sich selbst eine befriedigende Ueberzeugung gesucht, und er hatte sich hiebei, rein in die Sache vertieft, von seinem anfänglichen Ausgangspunkt viel weiter entfernt, als er selbst wusste. So kam es, dass er die Bedeutung des Gegensatzes unterschätzte, welcher ihn von der kirchlichen Dogmatik getrennt hielt. Er wusste wohl, dass seine Sätze mit denen der Bekenntnisschriften nicht unmittelbar zusammenfallen: aber dieser Unterschied erschien ihm als

ein unwesentlicher, er sollte nur die Form angehen, nicht den Inhalt; die hegel'sche Unterscheidung zwischen der Vorstellungs- und der Begriffsform wurde von Baur in derselben Unbestimmtheit angewendet, wie von Hegel; wie es ja überhaupt die Art solcher gediegenen Naturen ist, der Tragweite ihrer Ideen sich nur allmählich bewusst zu werden, durch den Geist der Forschung sich weiter führen zu lassen, als sie selbst wissen und wollen, das Vertrauen auf die Berechtigung der eigenen Ueberzeugung mit der ihnen natürlichen Anhänglichkeit an altgewohnte Anschauungen, mit der Achtung des gemeinsamen im Glauben und Leben dadurch auszugleichen, dass sie den Gegensatz beider sich nur theilweise bekennen. So lässt sich denn auch Baur durch den Einwurf, dass er sich in seiner Schrift gegen Möhler an den symbolischen Lehrbegriff der lutherischen Kirche nicht treu genug anschliesse, nicht stören. Die Frage, antwortet er hierauf (Vorr. zur 2. Aufl. S. XXI, vgl. S. 596), könne nur diese sein, ob seine Darstellung, wo sie von einzelnen Bestimmungen des symbolischen Lehrbegriffs abweiche, den in ihrer Consequenz festgehaltenen Principien desselben entspreche oder nicht. Dass diess aber der Fall sei, und dass auch die hegel'sche Philosophie nur denselben Standpunkt der Objektivität zum Resultat habe, welchen der sich selbst verstehende Protestantismus nie verläugnen könne, steht ihm ausser Zweifel; und so schliesst er die Vorrede zur zweiten Auflage seines „Gegensatzes" mit der Erklärung: er werde auch ferner, unbekümmert um kleinliche, nur von Beschränktheit und Leidenschaft zeugende Angriffe, seinen selbständigen Weg fortzugehen wissen, und dem protestantischen Glauben, von dessen tiefer Bedeutung und reichem Inhalt er sich auch nach dieser Arbeit auf's neue durchdrungen fühle, um so treuer zu bleiben überzeugt sein, je weniger er Ursache habe, ihn in ein feindliches Verhältniss zur Wissenschaft zu setzen.

Diesen Standpunkt müssen wir uns gegenwärtig halten, um die Vertheidigung der altkirchlichen Lehren von der Erbsünde, der Rechtfertigung, den Sacramenten u. s. w. zu ver-

stehen, welche Baur nicht allein dem Katholicismus, sondern gleichzeitig auch (in der Anzeige von Bretschneider's Grundlagen des evangel. Pietismus, Jahrb. f. wissensch. Kritik 1834, April, Nr. 64 ff.) dem protestantischen Rationalismus gegenüber geführt hat. Es ist nicht ein Mann der alten Orthodoxie, sondern ein ganz moderner Theologe, der hier spricht, aber ein solcher, welchem der Unterschied der schleiermacher'schen und hegel'schen Lehre von jener altorthodoxen nicht eingreifend genug scheint, um ihn an der Vertretung der letztern zu hindern; und da nun Möhler seinerseits dem katholischen Dogma gegenüber eine ähnliche Stellung einnahm, da auch er dasselbe fortwährend idealisirte und mit den Gedanken der neueren protestantischen Wissenschaft, namentlich Schleiermachers, zu stützen suchte, so bietet der Streit der beiden Theologen das eigenthümliche und lehrreiche Schauspiel, dass weder der katholische noch der protestantische Symboliker die Lehre seiner Kirche genau in ihrem ursprünglichen Sinn zu vertreten vermag, und dass beide bis zu einem gewissen Grade von der gemeinsamen Voraussetzung des schleiermacher'schen Systems ausgehen. Was Baur betrifft, so weiss er recht wohl, dass z. B. sein Determinismus mit der Lehre der Concordienformel und Melanchthons (in dessen späterer Zeit) nicht übereinstimmt; aber er ist der Ansicht, der Symboliker habe nicht sowohl auf das Rücksicht zu nehmen, was die Bekenntnisschriften mit ihren Voraussetzungen vereinigen zu können glauben, als auf das, was an sich in ihnen liege (Gegens. S. 125, vergl. S. 216). Er ist sich der Abweichung von der kirchlichen Lehre bewusst, dass er den Zustand der ursprünglichen Gerechtigkeit nicht für einen realen, sondern für einen idealen halte; aber er glaubt (S. 212), „diess sollte man als eine minder wesentliche Differenz betrachten, da die Ansicht vom Falle selbst dieselbe bleibe“ — was in Wahrheit freilich durchaus zu bestreiten ist. Er ist mit dem Rationalismus darüber einig, dass sich die Erbsünde nicht von der in der Genesis erzählten Begebenheit, als einer wirklichen geschichtlichen Thatsache, herleiten, nicht als eine durch eine einzelne That

bewirkte Umänderung der menschlichen Natur betrachten, dass sich die Begriffe der Schuld und Strafe nicht damit verbinden lassen; aber er will dieser Lehre ihre Geltung doch nicht absprechen lassen, weil es nicht auf die zufällige, der Sphäre der Vorstellung angehörende Form derselben ankomme, sondern nur auf den Inhalt, welcher mit Hegel in dem allgemeinen Gegensatz von Natur und Freiheit, Fleisch und Geist, gefunden wird (Jahrb. f. w. Kr. S. 523). Er lobt Calvins Theorie von den Sacramenten als die allein ächt protestantische (Gegens. 372), während er selbst doch derselben in ihrem ursprünglichen Sinne unmöglich zustimmen konnte. Eine gewisse Unklarheit über das eigentliche Verhältniss seiner Ansichten zu den altkirchlichen lässt sich bei diesen und anderen Punkten nicht verkennen. Nichtsdestoweniger ist Baurs Schrift gegen Möhler ein sehr bedeutendes, von einer grossartigen Auffassung des Protestantismus getragenes, von einem ernsten sittlich-religiösen Geist erfülltes Werk; einen besonderen Werth verleihen ihm die prinzipiellen Untersuchungen über den Charakter des Protestantismus und Katholicismus, die dogmengeschichtlichen Erörterungen über das Verhältniss der augustinischen Lehre zur protestantischen, wie überhaupt alle die Abschnitte, in denen es sich weniger um die dogmatische Vertheidigung, als um das geschichtliche Verständniss des protestantischen Lehrbegriffs handelt. Hier war Baur auf seinem eigentlichen Felde, auf dem er eben damals eine Reihe weiterer Arbeiten begonnen hatte, und auf dem sich seine literarische Thätigkeit noch lange vorzugsweise bewegte.

Auch wir wollen ihm zunächst auf dieses Feld, das dogmengeschichtliche, folgen.

Die Kirchen- und Dogmengeschichte waren Baurs Hauptlehrfächer in Tübingen; sie waren zugleich die Fächer, welche für ihn selbst den grössten Reiz hatten, und zu deren erfolgreicher Bearbeitung er durch Naturanlage und Bildung vorzugsweise befähigt war. Doch musste ihn die Dogmengeschichte zunächst noch stärker anziehen; nicht allein weil sie seinen bisherigen Studien näher lag, sondern weil ihm über-

haupt in der Geschichte der Religion die Entwicklung der religiösen Ideen, die sich in der Dogmengeschichte am unmittelbarsten darstellt, für die Hauptsache und für den geistigen Kern galt, zu welchem der äussere kirchengeschichtliche Verlauf sich nur als ein untergeordnetes und abgeleitetes verhalten sollte. So war denn auch seine schriftstellerische Thätigkeit längere Zeit hindurch ganz überwiegend diesem Fache gewidmet. Zu den Programmen über die Gnosis und den gnostischen Charakter des schleiermacher'schen Systems (1827), über den Arianismus (1828), über die Ebioniten (1831), über die Rechtfertigungslehre Andr. Osiander's (1831), kam 1831 seine erste grössere dogmengeschichtliche Monographie, „das manichäische Religionssystem". Diese gründliche Untersuchung bezeichnet, mit der „Symbolik und Mythologie" verglichen, wieder einen sehr erheblichen Fortschritt in der reinen und sichern Handhabung der historischen Methode; zugleich beweist sie aber durch die Wahl ihres Gegenstandes, wie lebhaft das Interesse ihres Verfassers fortwährend den phantasievollen mythischen Bildungen und den in dieser Form ausgeprägten Ideen zugewandt war, und sie bildet so mit den ihr vorangehenden und nachfolgenden Arbeiten über die Gnosis in der Reihe von Baurs religionsgeschichtlichen Werken die passendste Vermittlung für den Uebergang von der Naturreligion zum Christenthum. In ihrem Resultat weicht sie von den früheren Ansichten über den Manichäismus hauptsächlich durch die Behauptung ab, welche ihr Verfasser auch noch in seinen letzten kirchengeschichtlichen Darstellungen zu verlassen keinen Grund fand, dass diese Religionsform in ihrer Entstehung vom Christenthum keine oder nur eine unwesentliche Einwirkung erfahren habe, und nicht aus einer Verbindung von Christenthum und Parsismus, sondern aus dem Einfluss des Buddhismus, als eine Reform der zoroastrischen Religionslehre durch die buddhistische, zu erklären sei; dass wir mithin (wie Baur später beifügte) ihr Verhältniss zum Christenthum ebenso aufzufassen haben, wie das des gleichzeitigen Neuplatonismus, welcher ja gleichfalls, trotz seines

heidnischen Ursprungs, in der christlichen Kirche nicht blos bei Häretikern, wie der Manichäismus, sondern auch bei Orthodoxen, den eingreifendsten und nachhaltigsten Einfluss erlangt hat. — Demselben Gebiete religionsgeschichtlicher Erscheinungen ist die „christliche Gnosis“ gewidmet, mit der Baur 1835 seine durch den möhler'schen Streit unterbrochenen dogmengeschichtlichen Arbeiten wieder aufnahm; nur dass er sich jetzt eine viel weitschichtigere Aufgabe stellte und dieselbe in einem umfassenderen Sinn löste. Die gnostischen Systeme, welche zuletzt Neander wiederholt untersucht hatte, werden hier in allen ihren Hauptformen mit selbständiger Quellenforschung neu dargestellt; in diese Darstellung wird auch die merkwürdige Lehre der s. g. clementinischen Homilieen aufgenommen; es wird ferner durch eingehende Berücksichtigung der neuplatonischen und christlichen Polemik gegen die Gnosis und der gnostischen Rückwirkung auf die kirchliche Lehre (welche letztere freilich in späteren Schriften sich noch bedeutender und vollständiger herausstellt) eine wesentliche Lücke der bisherigen Bearbeitungen ergänzt. Die Hauptsache ist jedoch dem Verfasser die Einsicht in das eigentliche Wesen der Gnosis und den inneren Zusammenhang ihrer Hauptformen. Um diese zu gewinnen, führt er den Begriff der Gnosis auf den der Religionsphilosophie zurück, und theilt die gnostischen Systeme nach den verschiedenen Stellungen, welche den drei Hauptreligionen darin angewiesen werden, in solche, die das Christenthum mit dem Judenthum und Heidenthum näher zusammenstellen; solche, die es von beiden streng trennen (Marcion), und solche, die es mit dem Judenthum identificiren und beide dem Heidenthum entgegensetzen (die Clementinen). Ebendamit erweitert sich aber die Geschichte der Gnosis zu einer Geschichte der Religionsphilosophie, und so wird sie denn auch von Baur aufgefasst. Der Titel seines Werks lautet: Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwickelung;“ und in seiner Ausführung werden nicht blos die älteren Gnostiker, sondern auch Jacob Böhme, Schelling, Schleiermacher, Kant, Hegel

ausführlich besprochen. Ich meinestheils kann dieser Behandlung zwar nur theilweise beipflichten. Eine wirkliche Geschichte der christlichen Religionsphilosophie hätte weit vollständiger verfahren müssen, und Erscheinungen, wie Origenes, Scotus Erigena, Thomas von Aquino, Spinoza, Leibniz u. s. w. nicht übergehen oder nur flüchtig berühren dürfen; sie hätte überhaupt die gesammte christliche Philosophie und Theologie, soweit sich eine bestimmte philosophische Ansicht über die Religion in ihr ausspricht, in ihren Bereich ziehen müssen. Daraus erhellt aber nur, dass der Begriff der Religionsphilosophie für den der Gnosis jedenfalls zu weit ist, dass diese, wenn sie überhaupt unter jenen Begriff fällt, doch noch näher zu bestimmen und das eigenthümliche anzugeben war, wodurch sie sich von anderen religionsphilosophischen Systemen unterscheidet, wie diess der Verfasser im Grunde auch wirklich S. 29 ff. gethan hat. Indessen scheint mir jener Begriff überhaupt für die Erscheinungen, welche man mit dem Namen der Gnosis oder des Gnosticismus zu bezeichnen pflegt, nicht unbedingt zu passen. Denn so gewiss diese Erscheinungen ein spekulatives Element in sich haben, so gewiss sie mit der alexandrinischen Theologie und der griechischen Philosophie zusammenhängen, so wenig ist doch ihre Eigenthümlichkeit damit erschöpft, sondern ebenso wesentlich sind ihre religiösen Motive und ihr Zusammenhang mit der christlichen, der jüdischen und einigen heidnischen Religionen; und beides lässt sich um so weniger trennen, da in jener Zeit die Philosophie bei vielen zur Religion, ja zur Mythologie, geworden war, die Religion umgekehrt aus der Philosophie ihre Nahrung zog. Erscheint aber auch hiernach Baurs Auffassung der Gnosis noch mit einer Einseitigkeit behaftet, von welcher sie sich auch in der Folge nicht vollständig befreit hat,*) so hat doch seine Bearbeitung derselben ihr hohes Verdienst. Sie hat

*) Man vergl. in dieser Beziehung seine Schrift: Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte S. 175 ff. und die dort angeführten früheren Abhandlungen.

nicht blos im einzelnen vieles berichtigt und vervollständigt, über den Charakter und den inneren Zusammenhang der gnostischen Theorieen ein neues Licht verbreitet, die patristische und neuplatonische Polemik gegen die Gnosis nebst dem wichtigen pseudoclementinischen System zuerst eingehend dargestellt, mehrere der bedeutendsten neueren Systeme, mochten diese auch streng genommen nicht in die Geschichte der Gnosis gehören, gründlich und geistreich besprochen, sondern sie hat auch für die Gesammtauffassung der Gnosis in dem Verhältniss des Christenthums zur heidnischen und jüdischen Religion den Punkt bezeichnet, von dem alle weiteren Untersuchungen über eine der räthselhaftesten und verwickeltsten religionsgeschichtlichen Erscheinungen auszugehen haben werden. Die Untersuchung über den Gnosticismus ist mit Baurs Werk allerdings noch nicht abgeschlossen, aber er hat für dieselbe bedeutenderes, als irgend ein anderer, geleistet.

Der „christlichen Gnosis“ folgte 1838 „die christliche Lehre von der Versöhnung in ihrer geschichtlichen Entwicklung von der ältesten Zeit bis auf die neueste“; 1841 bis 1843 „die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes“; dazwischen eine Abhandlung über Tertullian's Lehre vom Abendmahl (Tüb. Zeitschr. 1839, 2, S. 56—144), welche zugleich eine kurze, aber gehaltvolle Uebersicht über die ganze Geschichte der Abendmahlslehre enthält, und welche bei dieser Veranlassung auch der altprotestantischen Abendmahlslehre in allen ihren Formen mit kritischer Freiheit gegenübertritt, um die schleiermacher'sche, durch einige weitere Bestimmungen bereichert, an ihre Stelle zu setzen. Die ganze Dogmengeschichte endlich wurde 1847 in der knappen, durch die zweite Auflage (1858) etwas erweiterten Form eines Lehrbuchs bearbeitet, welches theils durch die Vollständigkeit des eng zusammengedrängten Materials, theils durch die leitenden Gesichtspunkte, um deren Aufstellung und Durchführung es ihm besonders zu thun ist, seinen eigenthümlichen Werth erhält. Diese Werke werden nun jedem schon beim

ersten Anblick durch die gründliche Gelehrsamkeit, das weitschichtige und genaue Quellenstudium, aus dem sie hervorgegangen sind, Achtung einflössen; die „Lehre von der Dreieinigkeit“ besonders, welche in drei starken Bänden nicht allein die trinitarischen und christologischen Vorstellungen, sondern die ganze Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis auf die neueste Zeit herab verfolgt, ist schon als gelehrte Arbeit betrachtet ein Werk, dem ich aus der ganzen dogmengeschichtlichen Literatur unseres Jahrhunderts kein zweites zur Seite zu stellen wüsste. Baur selbst jedoch sah in der gelehrten Forschung als solcher nur die eine Seite seiner Aufgabe; für das wichtigere und schwierigere erklärt er die Auffassung des gegebenen Stoffes. Schon in seinen ersten religionsgeschichtlichen Arbeiten war er ja durchweg auf die Herstellung eines umfassenderen Zusammenhangs ausgegangen; schon seine tübinger Inauguraldissertation hatte er mit dem Satze eröffnet: was von der Geschichte überhaupt gelte, das finde auch auf die Kirchen- und Dogmengeschichte seine Anwendung, dass sie nämlich ihre Aufgabe nur dann löse, wenn sie von dem äusseren Verlauf auf die inneren Ursachen und die allgemeinen Gesetze zurückgehe. Diese Richtung musste sich in ihm um so tiefer befestigen, je stärker sie durch seine philosophische Ueberzeugung genährt wurde, und je weiter er selbst in der gedankenmässigen Beherrschung des geschichtlichen Stoffes fortschritt. Schon eine Geschichte der äusseren Facta, sagt er (Versöhnungsl. Vorw. V. Lehre v. d. Dreiein. I, Vorw. XIX), würde ihres Namens nicht würdig sein, wenn sie nur Facta an Facta reihete, ohne in den inneren Zusammenhang des geschehenen einzudringen; mit noch mehr Recht müsse diese Forderung an eine historische Disciplin gemacht werden, welche nicht geschehenes, sondern gedachtes, nicht äusseres, sondern inneres, die ausgesprochenen Gedanken des Geistes, zu ihrem unmittelbaren Objekt habe. Die Geschichte sei nicht blos ein zufälliges Aggregat, sondern ein zusammenhängendes Ganzes. Gerade diess aber, die Anerkennung des

gesetzmässigen Zusammenhangs in der Geschichte, und die Kunst, ihn wissenschaftlich zu reproduciren, vermisste Baur an allen seinen Vorgängern. Selbst Neander, der dieser Aufgabe noch am nächsten gekommen sei, bemerkt er, befriedige doch keineswegs. Er erhebe sich allerdings über die gewöhnliche Auffassung der Dogmengeschichte als eines unlebendigen Aggregats von Vorstellungen und Meinungen, um das geschichtliche Leben in seinen individuellen Mittelpunkten aufzufassen; aber doch komme man auch bei ihm nicht über die am einzelnen hängende, empirische Betrachtungsweise hinweg, wenn diese auch näher als psychologische zu bezeichnen sei; die Individuen werden von ihm wohl unter gewisse allgemeine Gesichtspunkte gestellt, dem Gegensatz der idealistischen und realistischen, rationalistischen und supranaturalistischen, begrifflichen und mystischen Richtung untergeordnet, aber es gebe kein allgemeines, aus welchem, als dem bewegenden Princip der Geschichte, die geschichtliche Bewegung begriffen werden könnte; man habe schliesslich immer nur einzelnes, kein allgemeines, das als Princip des besonderen und einzelnen sich aus sich selbst fortbewege, ebendesswegen auch keinen geschichtlich sich entwickelnden und in dem inneren Zusammenhang seiner Momente fortschreitenden Process, sondern nur einen immer wechselnden Kreis aufeinanderfolgender Erscheinungen, in welchen dieselben Geistesrichtungen mit denselben Gegensätzen wiederkehren (D. Gesch. 1. Aufl. S. 50 u. a. St.). Wer mit strengeren wissenschaftlichen Anforderungen an Neanders Werke herantritt, der wird dieses Urtheil, namentlich in Betreff seiner dogmengeschichtlichen Darstellungen, nicht ungerecht finden können; ja ich glaube, dass es noch weit schärfer hätte ausfallen dürfen, und ich kann desshalb auch Baurs späterer eindringender Kritik der neander'schen Geschichtsbehandlung (Epochen d. kirchl. Geschichtschreibung 202 ff.) nur beistimmen. Es war daher gewiss viel werth, wenn in einer Zeit, welche in Neander einen Kirchenhistoriker ersten Ranges zu bewundern pflegte, ein Mann, an dessen gelehrter Sachkenntniss kein Zweifel war, der dogmatischen Ge-

bundenheit und der wissenschaftlichen Zerfahrenheit des berliner Kirchenhistorikers mit kritischer Freiheit und strenger Dialektik gegenübertrat; wenn überhaupt die gelehrte Forschung, der äusserliche oder psychologische Pragmatismus, auch in der Geschichte der Theologie durch den Versuch einer einheitlichen, vor allem auf den Zusammenhang der Erscheinungen gerichteten Entwicklung ergänzt wurde.

Damit aber dem Geschichtschreiber eine solche Behandlung seines Gegenstandes möglich sei, dazu ist nach Baur zweierlei nöthig. Das eine ist die Befreiung von den dogmatischen Vorurtheilen, welche ihn hindern, die Geschichte rein objektiv aufzufassen, und ihn verleiten, in derselben überall nur nach einer Bestätigung der eigenen Ansicht zu suchen. „So lange dieses dogmatische Interesse nicht beseitigt ist," sagt er (Tüb. Ztschr. 1839, 2, S. 85), „kann die rein geschichtliche Betrachtung nicht Raum gewinnen, die sich der Objektivität der Geschichte ruhig und interesselos gegenüberstellt, und sie nicht von dem Standpunkte des Subjekts aus zu sich herüberzuziehen und nach demselben zu bestimmen sucht, sondern sie vielmehr nur durch ihre eigene Bewegung sich fortbewegen und zu dem betrachtenden Subjekt herankommen lässt, unbekümmert, ob die Wogen dieser Bewegung höher oder niedriger gehen, weil sie an sich die Gewissheit hat, dass auch die gewaltigste Brandung den inneren, immanenten Grund der Wahrheit nicht erschüttern kann." Das andere Erforderniss, das positive zu dieser Negation, ist dieses, dass „in der geschichtlichen Darstellung das Wesen des Geistes selbst, seine innere Bewegung und Entwicklung, sein von Moment zu Moment fortschreitendes Selbstbewusstsein sich darstelle", „dass alle zeitlichen Veränderungen als die wesentlichen und nothwendigen Momente erscheinen, durch die sich der Begriff hindurchbewegt, um, von der Negativität jeder zeitlichen Form immer weiter getrieben, wesentliches und unwesentliches mit dem immer strengeren Gericht des reinen Gedankens zu scheiden, und durch alle Momente hindurch sich selbst in seinem eigenen innersten Wesen zu erfassen" (Ver-

söhnungsl. S. VII). Diess aber, glaubt Baur, sei nur durch die Spekulation möglich. „Wo Zusammenhang ist, sagt er, ist auch Vernunft, und was durch die Vernunft ist, muss auch für die Vernunft sein, für die denkende Betrachtung des Geistes. Ohne Spekulation ist jede historische Forschung ein blosses Verweilen auf der Oberfläche und Aussenseite der Sache, und je wichtiger und umfassender der Gegenstand ist, mit welchem sie sich beschäftigt, je unmittelbarer er dem Element des Denkens angehört, desto mehr kommt es darauf an, nicht blos, was der Einzelne gedacht und gethan, in sich zu reproduciren, sondern die ewigen Gedanken des ewigen Geistes, dessen Werk die Geschichte ist, in sich nachzudenken" (L. v. d. Dreieinigk. I. XIX). Baur verlangt desshalb eine spekulative Geschichtsbehandlung, und in der Erfüllung dieser Forderung sieht er das Hauptverdienst seiner Arbeiten und ihren wesentlichen Unterschied von denen seiner Vorgänger. Diese Forderung hat er nun, wie schon die eben angeführten Stellen beweisen, mit Vorliebe in den Formeln der hegel'schen Terminologie ausgesprochen; und so konnte um so eher der Schein entstehen, als ob es sich auch bei ihm um jene apriorische Geschichtsconstruction handle, welche Hegel allerdings, nach der ganzen Anlage seines Systems und dem Charakter seiner Methode, als einen Theil der von ihm versuchten apriorischen Construction des Universums, verlangen musste. Indessen hat sich Baur selbst zur Genüge darüber erklärt, dass diess nicht seine Meinung sei, und dass es ihm auch auf den Namen der spekulativen Behandlung (welcher allerdings zur Bezeichnung einer geschichtlichen Methode nicht der geeignetste ist) nicht ankomme, wenn nur die Sache, die Erkenntniss des wesentlichen und nothwendigen im Verlauf der Geschichte, gewahrt werde. Das Wesen der spekulativen Geschichtschreibung liegt nach ihm in dem Bestreben, sich in den objektiven Gang der Sache selbst hineinzustellen, sie zu nehmen, wie sie ist, und sie in ihrem inneren Zusammenhang zu begreifen (a. a. O. I, XIX. II, IV). Was er die spekulative Geschichtsbehandlung nennt, ist nichts an-

deres, als das rein geschichtliche Verfahren, wiefern es den Erscheinungen auf den Grund geht; seine Meinung ist nicht die, dass wir philosophische Sätze an die Stelle der geschichtlichen Zeugnisse setzen, sondern dass wir die überlieferten Nachrichten denkend verarbeiten sollen, um die geschichtlichen Vorgänge ihrer objektiven Beschaffenheit nach zu verstehen. Besonders deutlich hat er sich hierüber im Vorwort zur ersten Auflage der Dogmengeschichte geäussert. Ein Recensent hatte ihm vorgeworfen, dass er die Geschichte construire, statt den Fortschritten des Dogma nachzuforschen, wie die Geschichte sie gebe. Aber ist denn diess, antwortet ihm Baur, etwas so einfaches? „Nur der roheste Empirismus kann meinen, dass man den Dingen sich schlechthin hingeben, die Objekte der geschichtlichen Betrachtung nur gerade so nehmen könne, wie sie vor uns liegen. Seitdem es auch eine Kritik des Erkennens giebt, muss auch jeder, der nicht ohne alle philosophische Bildung zur Geschichte herankommt, wissen, dass man zwischen den Dingen, wie sie an sich sind, und wie sie uns erscheinen, zu unterscheiden hat, dass wir nur durch das Medium unseres Bewusstseins zu ihnen gelangen können. Hierin liegt der grosse Unterschied zwischen der rein empirischen und der kritischen Betrachtungsweise, und die letztere will so wenig an die Stelle des Objektiven etwas blos Subjektives setzen, dass ihr vielmehr alles daran gelegen ist, nichts, was nur subjektiver Natur ist, für die reine Objektivität der Sache selbst zu halten; sie will nur mit geschärfterem Auge der Sache auf den Grund ihres Wesens sehen. Auf so einfachen Principien, bei welchen freilich alles davon abhängt, wie man sie auf den geschichtlichen Stoff anzuwenden weiss, beruht die kritische oder, wenn man will, spekulative Methode.“ Man wird auch wirklich in Baurs Geschichtswerken keinen Fall aufzeigen können, in dem seine Darstellung von einer anderen Grundlage, als von derjenigen der genau und selbständig durchforschten Quellen ausgienge. Auch wo er sich bei der Charakteristik ganzer Perioden und der Darstellung ihres Entwicklungsganges in allgemeinen Begriffen

bewegt, sind diese doch immer von bestimmten Thatsachen, nur nicht von vereinzelten Thatsachen, sondern von grösseren geschichtlichen Massen, abstrahirt. Man kann vielleicht öfters darüber streiten, ob diese Abstraktion durchaus richtig ist, ob alle Seiten der Sache beachtet, alle Folgerungen, welche sich aus dem thatsächlich gegebenen ableiten liessen, erschöpft sind; — wiewohl es auch hier, wie überall, ungleich leichter ist, zu tadeln, als zu verbessern, und wiewohl man, wenn man genauer zusieht, in den meisten Fällen finden wird, dass Baur das wesentliche richtig erfasst hat, und dass seine Darstellung, selbst wo sie nicht ganz genügt, doch nicht sowohl der Widerlegung, als der näheren Bestimmung und Ergänzung bedarf. Aber sollte er sich im einzelnen auch öfter, als wir diess zugeben können, geirrt haben, so wären seine wissenschaftlichen Grundsätze damit noch lange nicht widerlegt, und der Vorwurf einer apriorischen Geschichtsconstruction nicht gerechtfertigt.

Auch die oft gehörte Behauptung, dass Baur über den allgemeinen Zügen der geschichtlichen Entwicklung das individuelle vernachlässigt habe, ist nur theilweise begründet. Eine geschichtliche Bedeutung wusste er den Einzelnen allerdings nur insoweit beizulegen, als sie für's Ganze arbeiten, allgemeine Ideen und Interessen vertreten; und dass er durch diesen an sich ganz wahren Grundsatz, namentlich in seinen früheren Arbeiten, sich verleiten liess, die individuellen Vermittlungen ihrer geschichtlichen Leistungen, den Zusammenhang derselben mit ihrem Lebensgang und ihren persönlichen Verhältnissen, zu wenig hervortreten zu lassen, soll nicht geläugnet werden. Auch in seinen eigenen Erklärungen über diesen Gegenstand lässt sich dieser Mangel nicht verkennen. „Man soll nicht glauben," sagt er (Dreieinigk. I, XIX), „dass durch die Betrachtung des Allgemeinen die Individuen zu kurz kommen; es bleibt für sie noch ein weites Feld, auf welchem sie mit ihren subjektiven Interessen und Motiven sich herumtreiben können, noch genug des endlichen und beschränkten, des zufälligen und willkührlichen, das jeder vernünftigen Be-

trachtung widerstrebt.“ Diess lautet allerdings so, als ob das individuelle nur ein unvernünftiges und für die Geschichte gleichgültiges wäre, so wahr auch ist, was Baur weiter beifügt: dass alles individuelle ohne das allgemeine nichts wäre, und alle geschichtlichen Personen für uns blosse Namen seien, wenn nicht, was jeder gedacht und gethan, ein im Wesen des Geistes selbst begründeter Gedanke sei. Im Gegensatz gegen einen Pragmatismus, der alles geschichtlich bedeutende so viel wie möglich aus persönlichen Beweggründen, Lebenserfahrungen, Verhältnissen und Einfällen herzuleiten liebte, stellte sich Baur mit allem Nachdruck auf die andere Seite, und er liess darüber, wie wir zugeben müssen, die Persönlichkeit und die persönliche Thätigkeit der in der Geschichte handelnden Personen nicht immer zu ihrem Recht kommen. Aber dieses Uebergewicht des allgemeinen über das individuelle war bei ihm, für's erste, nicht blos eine zufällige wissenschaftliche Einseitigkeit, sondern es stand im engsten Zusammenhang mit der sittlichen Gediegenheit seines eigenen Wesens, es war der natürliche Ausdruck jener Selbstlosigkeit, mit der er sich den sachlichen Interessen hinzugeben, den persönlichen Werth des Menschen ganz und gar davon abhängig zu machen gewohnt war, wiefern er sich mit einem bleibenden Inhalt, mit substantiellen Gedanken und Bestrebungen erfülle; es war auch wissenschaftlich betrachtet die richtige Consequenz jenes Determinismus, den Baur nicht aus der hegel'schen, sondern vorher schon aus der schleiermacher'schen Lehre geschöpft hatte. Sodann darf man nicht übersehen, dass die Forderung, die Ansichten der Menschen aus ihrer Individualität und ihrem Lebensgang zu erklären, weit in den meisten Fällen für uns unerfüllbar ist. Wieviel wissen wir denn — um uns hier nur auf das Gebiet der Dogmengeschichte zu beschränken — geschichtlich beglaubigtes von der Persönlichkeit und der persönlichen Entwicklung der Männer, welche die christlichen Dogmen in der alten Zeit festgestellt, im Mittelalter verarbeitet haben? Wenn wir einen Augustin und einen oder zwei andere ausnehmen, wissen wir hierüber selbst bei den bedeu-

tendsten geschichtlichen Grössen theils gar nichts, theils nur das allerdürftigste; auch bei jenen aber noch lange nicht so viel, als zur Lösung der Aufgabe nöthig wäre. Die Vermuthungen aber, mit denen man diese Lücke auszufüllen pflegt, sind theils höchst unsicher, theils kommen sie gleichfalls nicht über einige unbestimmte Allgemeinheiten hinaus, welche entfernt nicht ausreichen, um das zu erklären, was auf diesem Wege erklärt werden soll. Kann man es nun dem Geschichtschreiber verübeln, wenn er sich lieber an die allgemeinen Gründe und den objektiven Zusammenhang der Sache hält, statt auf den unzuverlässigen Grund subjektiver Vermuthung zu bauen? und ist nicht selbst da, wo uns die Persönlichkeiten und ihre Motive genauer bekannt sind, jenes Objektive jedenfalls die Hauptsache? Was endlich hier besonders in Betracht kommt: Baur hat den Mangel, über den man sich beschwert, in seinen eigenen Darstellungen mehr und mehr ergänzt; wie er denn auch ausdrücklich anerkennt (Epochen d. kirchl. Geschichtschr. S. 268), dass der Geschichtschreiber, „um zur vollen Realität des geschichtlichen Lebens zu gelangen, in das besondere, individuelle, concrete der geschichtlichen Erscheinungen sich so tief als möglich versenken müsse.“ Dass es auch ihm selbst an dieser Fähigkeit, in das individuelle einzugehen, keineswegs fehlte, hat er in der Kirchen-, wie in der Dogmengeschichte, ganz besonders aber in seiner Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, durch zahlreiche Beispiele bewiesen; und wenn er allerdings dem biographischen und dem auf's biographische sich stützenden psychologischen Pragmatismus geringere Beachtung schenkte, so hat er dagegen ein sehr offenes Auge für das charakteristische jeder Ansicht und Bestrebung, und man darf seine kirchen- und dogmengeschichtlichen Arbeiten nur mit denen eines Neander und anderer Vorgänger vergleichen, um sich zu überzeugen, wie gross auch nach dieser Seite hin ihr Verdienst ist, und wie sehr er in seinem Recht ist, wenn er gerade Neander, den Kirchenhistoriker der frommen Subjektivität, darum tadelt, dass er das charakteristische verkenne und

solchen Erscheinungen, die mit einer sehr specifischen Eigenthümlichkeit hervortreten, ihre Spitze abbreche (a. a. O. 224. 226).

Mit dem eben bemerkten hängt nun auch der Punkt zusammen, an welchem mir Baurs Behandlung der Dogmengeschichte am meisten der Ergänzung bedürftig zu sein scheint. Wir haben schon aus Anlass seiner ersten religionsgeschichtlichen Schrift die Neigung bemerkt, in den religiösen Vorstellungen philosophische Ideen in grösserem Umfang und in unmittelbarerer Weise zu suchen, als sie wirklich darin liegen. Dieser Neigung entgegenzuwirken, wäre zwar die schleiermacher'sche Religionsphilosophie sehr geeignet gewesen; und wirklich sehen wir Baur in einer seiner ersten tübinger Arbeiten (Tüb. Ztschr. f. Theol. 1828, I. S. 229) selbst eine Erscheinung, die jenem Bestreben so verlockend entgegenkam, wie der Gnosticismus, zunächst aus gewissen „Grundgefühlen" herleiten, welche näher in einem tiefen Bewusstsein der Endlichkeit der menschlichen Natur und einem eben so lebhaften Bewusstsein einer dieser Beschränkung vorangehenden höheren Natur gefunden werden. Aber die religiösen Vorstellungen überhaupt aus diesem Gesichtspunkt zu behandeln, sie zunächst auf das fromme Selbstbewusstsein und erst mittelbar auf die allgemeinen, das religiöse Leben bewegenden Ideen zurückzuführen, lag auch damals schwerlich in seiner Absicht. Jedenfalls musste in der Folge der Vorgang der hegel'schen Religionsphilosophie dem Einfluss, welchen Schleiermacher nach dieser Seite hin hätte ausüben können, in den Weg treten; und so legt denn Baur in seinen dogmengeschichtlichen Werken der Behandlung der Dogmen durchaus jene überwiegend theoretische Auffassung der Religion zu Grunde, von welcher die hegel'sche Religionsphilosophie beherrscht ist. Die eigentliche Bedeutung derselben wird darin gefunden, dass sie gewisse Ideen, wie die der Einheit Gottes und des Menschen, den Begriff Gottes als des absoluten Geistes, die Nothwendigkeit seiner Offenbarung im endlichen Geiste, zum Bewusstsein bringen. „Das Bewusstsein, sagt Baur (Dreieinigk. II, 998),

ist der Boden, in welchem die Idee sich verwirklicht, und Idee und Wirklichkeit verhalten sich wie Sein und Wissen, Objektives und Subjektives. Im Wissen des Subjekts schliessen sich Wirklichkeit und Idee, Endliches und Unendliches zur Einheit zusammen“ u. s. w. Dass hiebei die unterscheidende Eigenthümlichkeit der Religion, ihr wesentlich praktischer Charakter, nicht genug beachtet ist, diess hat Baur selbst in der Folge, wie wir sehen werden, durch eine nicht unerhebliche Aenderung in seiner Behandlung der Religion thatsächlich anerkannt. Im übrigen ist sein dogmatischer Standpunkt, wie er ihn namentlich in den letzten Abschnitten der zwei Werke über die Versöhnungslehre und die Trinität ausspricht, der gleiche, den ich schon früher aus seiner Schrift gegen Möhler und aus der „christlichen Gnosis“ nachgewiesen habe. Auf die materiellen Ergebnisse seiner dogmengeschichtlichen Werke kann ich hier so wenig, als auf seine Bestimmungen über die Perioden der dogmatischen Entwicklung, eingehen.

Mit den ersten von den eben besprochenen Arbeiten geht nun der Beginn jener historisch-kritischen Untersuchungen über die älteste christliche Kirche und die neutestamentlichen Schriften Hand in Hand, welche in der Geschichte der neueren Theologie eine so wichtige Stelle einnehmen. Auch sie giengen zunächst von einzelnen Punkten aus, deren genauere Erforschung dem Theologen durch seine Vorlesungen nahe gelegt wurde; sie nahmen dann aber immer grössere Umrisse an, und führten zu Ergebnissen, an die er anfangs, wie er selbst sagt (Tüb. Schule 2. Aufl. S. 17), noch nicht gedacht hatte. Wie sich Baur mit seinen neutestamentlichen Vorlesungen längere Zeit auf die Apostelgeschichte und die Korintherbriefe beschränkte, so waren es auch diese Schriften und die mit ihnen zusammenhängenden Parthieen der ältesten Kirchengeschichte, welche seine ersten literarischen Arbeiten auf diesem Gebiete veranlassten. Nachdem er schon 1829 in einem Programm über die Rede des Stephanus (Apostelg. Cap. 6) den Zweck und Plan dieses wohlberechneten und für das Verständniss der

Apostelgeschichte nicht unwichtigen Vortrags aufgeschlossen hatte, zeigte er in einem weiteren Programm vom Jahr 1831, dass die judenchristliche Parthei der Ebioniten nur ein christlicher Ableger des Essäismus sei; und in demselben Jahre entwickelte er die ersten Grundlinien seiner späteren Geschichtsansicht in der eingreifenden, geistreich und scharfsinnig ausgeführten Abhandlung: „Die Christusparthei in der korinthischen Gemeinde, der Gegensatz des petrinischen und paulinischen Christenthums in der ältesten Kirche, der Apostel Petrus in Rom“ (Tüb. Ztschr. 1831, 4, S. 61—206; vgl. ebd. 1836, 4, 1 ff.). Von einer ganz speciellen Frage aus gelangt diese Abhandlung zu höchst bedeutenden Ergebnissen. Sie weist aus dem ganzen Inhalt der beiden Korintherbriefe und dem Charakter der dort geführten Polemik nach, dass es Paulus in Korinth mit einer einflussreichen judenchristlichen Parthei zu thun hatte, welche auf die palästinensischen Apostel (wie hier noch angenommen wird, fälschlich, oder doch nur mit zweifelhaftem Rechte) sich stützend, die apostolische Auktorität des Paulus bestritt, und sein universalistisches Christenthum durch ein jüdisch-partikularistisches zu verdrängen suchte; sie verknüpft hiemit die weiteren Spuren des gleichen Partheigegensatzes in der ältesten Kirche, welche sich bei einem Papias, Hegesippus und vor allem in den clementinischen Homilieen finden, deren Tendenz und Bedeutung Baur zuerst vollständig gewürdigt, und in denen er schon hier unter der Maske des Magiers Simon den Apostel Paulus als den Hauptgegenstand ihrer Polemik erkannt hat; sie erklärt endlich aus denselben Partheiverhältnissen und Partheibestrebungen auch die Sage vom römischen Episkopat des Petrus, indem sie dieser bis über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaufreichenden Sage, — der ostensibeln Grundlage des Papstthums und aller seiner Ansprüche, — ihre Ungeschichtlichkeit mit Gründen nachweist, welche durch alle weiteren Untersuchungen nur verstärkt werden konnten. So wichtig aber diese Entdeckungen auch an sich selbst waren, und so durchgreifende Combinationen sich in der Folge an sich anschlossen, so war

doch ihr Urheber auf seinem damaligen Standpunkt von der Weite des geschichtlichen Ausblicks und der Schärfe der kritischen Einsicht, zu der er später vordrang, noch weit entfernt. Was namentlich die neutestamentlichen Schriften betrifft, so wagt seine Kritik hier noch kaum die ersten schüchternen Flügelschläge. Der längst angefochtene zweite Brief des Petrus wird zwar verworfen, aber die Aechtheit des ersten wird festgehalten, wiewohl Baur in der wesentlich richtigen Erkenntniss seiner Tendenz den Beweis des Gegentheils bereits in der Hand hat. Ebensowenig wird der Philipperbrief bezweifelt, die Schlussverse des Römerbriefs sogar ausdrücklich in Schutz genommen. Die Erzählung der Apostelgeschichte vom Magier Simon gilt noch für geschichtlich. Freier hatte sich Baur schon etwas früher (Tüb. Zeitschr. 1830, 2, 75 ff.) über eine andere Angabe der Apostelgeschichte geäussert, indem er das Reden in fremden Sprachen am Pfingstfest für eine sagenhafte Zuthat erklärte; aber doch waren es damals immer erst Einzelheiten von verhältnissmässig untergeordneter Bedeutung, die er in Anspruch nahm, ohne auf dem Wege, den er principiell freilich schon hiemit betreten hatte, die späteren kühnen Schritte zu wagen. Noch im Jahr 1833, als der Verfasser dieses Abrisses Baurs Vorlesung über die Apostelgeschichte besuchte, wurde weder die Authentie noch die rein geschichtliche Abzweckung dieser Schrift bezweifelt; es wurden zwar einzelne Irrthümer und mythische Bestandtheile darin zugegeben, Wundererzählungen in Frage gestellt oder durch Ausscheidung des voraussetzlich sagenhaften auf natürliche Vorgänge zurückgeführt: es wurde z. B. die Himmelfahrt als äusserlich wahrnehmbare Erscheinung aufgegeben, die ungeschichtlich idealisirende Tendenz der fünf ersten Capitel, die Verdopplung der Berichte c. 3 f. und c. 5, die Widersprüche und Unwahrscheinlichkeiten in den Erzählungen über die Bekehrung des Paulus bemerklich gemacht u. s. w.; aber es wurde zugleich, wie wenigstens wir unsern Lehrer verstanden, die Auferstehung und eine darauffolgende Erhebung Jesu in den Himmel als geschichtliche Thatsache beibehalten, es wurde

an dem Verhältniss zwischen dem zweiten Kapitel des Galaterbriefes und dem fünfzehnten der Apostelgeschichte noch kein Anstoss genommen; der Kritiker war mit Einem Wort eben erst im Begriffe, sich seinen späteren Standpunkt zu erringen, aber er war desselben noch nicht so mächtig, um alle Theile seiner Aufgabe in dem gleichen Geist zu behandeln; neben der kritischen Freiheit gieng noch eine theilweise Gebundenheit durch die herkömmlichen Voraussetzungen her; die einzelnen treffenden Wahrnehmungen waren noch nicht zu Einer klar gefassten und folgerichtig durchgeführten Gesammtanschauung zusammengegangen.

Weit gereifter erscheint Baurs Kritik in der Schrift über die sogenannten Pastoralbriefe (1835), zu welcher er durch seine Untersuchungen über die Gnosis den nächsten Anlass erhalten hatte. Die Bedeutung dieser Schrift liegt nicht blos darin, dass das Verwerfungsurtheil, welches Schleiermacher mit merkwürdiger Halbheit nur über Einen dieser Briefe, Eichhorn und de Wette über alle drei ausgesprochen hatten, viel fester, als bei diesen, begründet wurde; auch nicht blos in dem positiven Nachweis der geschichtlichen Verhältnisse, aus denen, und der Zeit, in der jene Schriften entstanden sind: sondern vor allem in dem grundsätzlichen Bewusstsein über die Aufgabe der historisch-literarischen Kritik und über den Weg zu ihrer Lösung, welches sich hier zuerst mit Bestimmtheit aussprach, und mit dem einleuchtendsten Erfolge an einer gegebenen Frage bewährte. Für das allein richtige Verfahren zur Entscheidung des Streites über den Ursprung der Pastoralbriefe erklärt Baur hier dieses, dass wir die Haupterscheinungen, welche uns in ihnen entgegentreten, mit den übrigen uns bekannten Erscheinungen innerhalb der Geschichte der zwei ersten Jahrhunderte zusammenstellen, um hiernach die ihnen zukommende Stelle in der Reihe dieser Erscheinungen zu bestimmen. Nur bei diesem Verfahren, glaubte er, lasse sich über die subjektiven Hypothesen hinauskommen und zu objektiv gültigen Ergebnissen gelangen. Als die bezeichnendsten Erscheinungen in den

Pastoralbriefen boten sich ihm aber die Häretiker, welche sie bekämpfen, die Partheiverhältnisse und die kirchlichen Einrichtungen, welche sie voraussetzen. Er wies nach, dass sie gegen die Gnosis, namentlich die marcionitische Gnosis, gerichtet seien, dass sie deutliche Spuren von Einrichtungen und Anschauungen des zweiten Jahrhunderts enthalten, dass sie, im wesentlichen paulinisch, doch zugleich der judaistischen Parthei gegenüber eine irenische, vermittelnd-ausgleichende Tendenz haben; und indem er hiemit alle weiteren Anzeichen ihres späteren und unpaulinischen Ursprungs verband, erklärte er sie für Werke aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, welche für die bezeichneten Zwecke dem Apostel, dessen Namen sie tragen, unterschoben worden seien. Ebendesshalb aber wollte er sie nicht als werthlose Erzeugnisse, sondern als „redende Zeugen des ernsten Kampfes“ betrachtet wissen, „durch welchen die in ihren Anfängen so schwache, mit so vielen feindlich widerstrebenden Elementen ringende, durch so schroffe Extreme getheilte und zerrissene Kirche sich hindurcharbeiten musste.“ Diesem Gange erkennend zu folgen, „durch die, gleich Trümmern, umherliegenden Ueberreste längst vergangener Jahrhunderte mühevoll und beschwerlich sich hindurchzuarbeiten,“ und aus ihnen die Bausteine zusammenzutragen, mit denen das alte Gebäude für die geschichtliche Betrachtung wiederhergestellt werden sollte — diess ist der leitende Gedanke der Kritik, deren Verfahren die Untersuchung über die Pastoralbriefe an einer speciellen Frage und in begrenztem Raume in musterhafter Reinheit zur Anschauung brachte.

Wie fruchtbar sich dieser Gedanke und dieses Verfahren in seiner allgemeineren Anwendung erweisen, welche bedeutende Veränderung aber auch der hiemit gewonnene Standpunkt in der gewöhnlichen Ansicht über die neutestamentlichen Schriften fordern werde, diess konnte man auch aus weiteren Andeutungen in der eben genannten Schrift und in der durch sie veranlassten Erklärung gegen die Evangelische Kirchenzeitung (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 179 ff.), und aus der Abhandlung über

Zweck und Veranlassung des Römerbriefs (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 59—178) abnehmen. Der Zweck dieses Briefes wird hier darin gefunden, die Vorurtheile des römischen Judenchristenthums gegen den paulinischen Universalismus, und insbesondere den Anstoss zu beseitigen, welchen der auf seine Erwählung eifersüchtige Israelite an dem massenhaften Zudrang von Heiden zum messianischen Reich nehmen musste; und es wird damit nicht blos eine der wichtigsten neutestamentlichen Schriften, durch eine in der Hauptsache unbedingt richtige, wenn auch vielleicht etwas zu eng gefasste Annahme, in den Kreis der lebendigen geschichtlichen Bewegung hineingerückt, dem sie bisher, als ein vermeintliches allgemeines Compendium der paulinischen Dogmatik, ferne gestanden hatte, sondern es wird auch durch diese Auffassung des Römerbriefs, welche durch weitere Anzeichen unterstützt wird, über die ursprünglichen Verhältnisse einer Gemeinde von weltgeschichtlicher Bedeutung, und ebendamit über die inneren Zustände der ganzen ältesten Kirche, ein unerwartetes Licht verbreitet. Wenn andererseits Baur das 15te und 16te Kapitel des Römerbriefs für unächt erklärt; wenn er den früher von ihm anerkannten ersten Brief Petri jetzt in die gleiche Zeit herabrückt, wie die Pastoralbriefe; wenn er der Apostelgeschichte nachweist, dass sie in einer consequent durchgeführten paulinisch-apologetischen Absicht über das Verfahren des Paulus in seiner apostolischen Thätigkeit und namentlich über den Schlussauftritt in Rom einen ungeschichtlichen Bericht gebe; wenn er entschiedene Zweifel gegen die Aechtheit des Philipper- und Epheserbriefes ausspricht, gegen die einiger anderen paulinischen Briefe wenigstens andeutet; wenn er um weniges später (Tüb. Ztschr. 1838, 3, 141 f.) ausser den Pastoralbriefen auch die Apostelgeschichte, den Philipper- und Hebräerbrief unter den Gesichtspunkt von Tendenzschriften stellt, welche auf die Vermittlung zwischen Paulinismus und Judenchristenthum ausgehen: so sehen wir deutlich, wie weit ihn seine Kritik bei diesem Theil der neutestamentlichen Schriften schon geführt hatte. Dagegen hatte er den Evangelien bis dahin noch keine eingehendere

Untersuchung gewidmet; nur über das Markusevangelium spricht er (Pastoralbr. 100 f.) die Ansicht aus, dass es, als das jüngste unter den drei synoptischen, in Rom, unter dem Einfluss der dortigen Partheiverhältnisse entstanden sei; als ihn dagegen die Evangelische Kirchenzeitung beschuldigte, dass er ohne Zweifel auch in der Verwerfung des Johannesevangeliums mit Strauss einverstanden sei, wies er diese Behauptung als eine Verläumdung mit aller Entrüstung zurück. Ueber die geschichtliche Auktorität des johanneischen Evangeliums, sagt er, habe er sich kein Urtheil erlaubt, nicht nur weil seine Untersuchungen sich bisher noch nicht auf dasselbe erstreckt haben, sondern auch weil er gar kein Interesse habe, ihm seine geschichtliche Auktorität abzusprechen (Tüb. Ztschr. 1836, 3, 201 f.); und damit übereinstimmend bezeugt er in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts S. 397 mit einer Offenheit, die nicht jeder Lehrer seinen Zuhörern gegenüber sich zur Pflicht machen würde, die aber seinem Ansehen bei den seinigen gewiss nicht geschadet hat: als Strauss' Leben Jesu erschienen war, hätte er ebensowenig für als gegen dasselbe auftreten können, da ihm damals die dazu nöthigen tieferen Studien noch gefehlt haben. So muthig er daher als Kritiker auf dem Felde vorgedrungen war, welches er sich zunächst zur Bearbeitung gewählt hatte, und so klar er sich hier seiner leitenden Grundsätze bewusst war, so wenig hatte er diese Kritik doch damals schon durch das ganze Gebiet der altchristlichen Literatur durchgeführt, und auf Grund derselben eine allseitig entwickelte und in sich abgeschlossene Geschichtsansicht gewonnen.

Gerade die Evangelienfrage war aber in jenem Zeitpunkt durch Strauss' Leben Jesu in den Mittelpunkt der theologischen Verhandlungen gerückt worden. Es war nicht anders möglich, als dass eine so kühne, mit solcher Meisterschaft durchgeführte und seinen eigenen Bestrebungen so nahe verwandte Kritik Baurs lebhaftestes Interesse erregen und in vielen Beziehungen seinen Beifall finden musste; ihre Berechtigung innerhalb der protestantischen Theologie zu bezweifeln,

konnte ihm ohnedem nicht in den Sinn kommen. Aber doch waren die Wege der beiden Männer, wie ich bereits an einem anderen Orte gezeigt habe*), schon ihrem Ausgangspunkt und ihrer ganzen Richtung nach zu verschieden, als dass Baur dem ihm befreundeten jüngeren Kritiker, seinem früheren Schüler, unbedingt hätte beipflichten können. Dem letzteren war es zunächst blos darum zu thun, die ungeschichtlichen Bestandtheile der evangelischen Erzählungen zu entfernen, die Gestalt Jesu von dem Schein des Wunderbaren, mit dem diese Erzählungen sie umgeben hatten, zu befreien, sie durch Zerstörung der dogmatisch-supranaturalistischen für die geschichtlich natürliche Betrachtung nur überhaupt wiederzugewinnen; er konnte sich daher auf seinem damaligen Standpunkt mit jener mythischen Erklärung der evangelischen Berichte begnügen, welche das ungeschichtliche in denselben einfach auf die von religiösen Motiven und alttestamentlichen Vorbildern geleitete christliche Volkssage zurückführt. Baur, der Geschichtsforscher, vermisste an dieser Erklärung den genaueren Nachweis der Verhältnisse und Tendenzen, aus denen jene Berichte hervorgegangen seien; er tadelte es, dass sie an die Stelle dessen, was sie als ungeschichtlich erkannte, keine befriedigende Vorstellung über den wirklichen Hergang zu setzen wisse. Dieses selbst aber, glaubte er, sei nur dann möglich, wenn man nicht mit der Kritik der erzählten Thatsachen, sondern mit der Kritik der Schriften anfange, wenn man sich zunächst über die Tendenz und den Charakter der letzteren orientire, und sich hiernach ein bestimmtes Urtheil darüber bilde, ob und inwieweit sie überhaupt als geschichtliche Darstellungen zu betrachten seien, und ob nicht, soweit sie diess nicht sind, die Verhältnisse, die Anschauungen und die Interessen ihres Zeitalters sich mit hinreichender Deutlichkeit in ihnen abspiegeln, um ihre Abfassungszeit darnach zu bestimmen, und sie als unmittelbare Quellen für die Kenntniss ihrer Zeit in demselben Masse zu benützen, in dem man

*) M. s. die Abhandlung über die Tübinger Schule, oben S. 310 f.

sie als geschichtliche Berichte über die Vorzeit aufgiebt. Am bestimmtesten, und ohne Zweifel mit allzu starker Betonung des Gegensatzes, welcher in dieser Beziehung zwischen ihm und Strauss stattfand, hat sich Baur hierüber in der Einleitung zu seinen „Kritischen Untersuchungen über die Evangelien" ausgesprochen. Als die grösste Eigenthümlichkeit des straussischen Werkes, und zugleich als seine grösste Einseitigkeit, bezeichnet er hier diess, dass es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gebe. Er erkennt dabei an, dass diese Richtung der Kritik dem ganzen Standpunkt der Zeit, aus der jenes Werk hervorgieng, entspreche; er nennt dasselbe den treuesten Reflex, in welchem sich das ganze kritische Bewusstsein jener Zeit abspiegle, und wendet auf seinen Verfasser das Wort Schellings über Fichte an: „hat ihn die Zeit gehasst, so ist es, weil sie die Kraft nicht hatte, ihr eigen Bild, das er kräftig und frei, ohne ein Arg dabei zu haben, entwarf, im Reflex seiner Lehre zu sehen." Aber so bereitwillig und entschieden er nach dieser Seite hin die Berechtigung der straussischen Kritik einräumte, so schwach und verfehlt ihm die zahllosen Versuche, die herkömmliche Auffassung der evangelischen Geschichte gegen sie zu behaupten, alle ohne Ausnahme erschienen, so tadelnswerth und erbärmlich er „das leidenschaftliche Geschrei, die rohe, tumultuarische Polemik" fand, welche sich alsbald von so vielen Seiten gegen Strauss erhob, so nachdrücklich machte er andererseits seiner Kritik die Negativität ihrer Resultate zum Vorwurf. Ihre Bedeutung, erklärte er, bestehe eigentlich nur darin, dass sie ihre Zeit mit aller Schärfe ihres Nichtwissens überführt, dass sie mit reiner, offener Wahrheitsliebe, vorurtheilsfrei und voraussetzungslos, ohne alle Schonung und Rücksicht, dargethan habe, wie es auf dem damaligen Standpunkt der Kritik mit dem historischen Wissen um die evangelische Geschichte sich verhielt. Wolle man zu positiveren Ergebnissen gelangen, so müsse man vor allem mit der Kritik der Schriften beginnen, jeden Schriftsteller nach seiner Individualität und seiner schriftstellerischen Eigenthümlichkeit fragen,

ihm das Geheimniss seiner Conception abzulauschen suchen, eben desshalb aber auch in den ganzen Zusammenhang der Zeitverhältnisse sich hineinstellen, aus welchen diese Schriften hervorgegangen seien. Baur verlangte also mit Einem Wort, dass die negativen Ergebnisse der mythischen Erklärung durch eine positive Reconstruction der geschichtlichen Entwicklung des ältesten Christenthums ergänzt werden; für diesen Zweck wollte er aber auch die ungeschichtlichen Berichte und die unächten Schriften als Geschichtsquellen benützen, sofern gerade sie uns nicht selten den deutlichsten Einblick in die Partheiverhältnisse und die Bestrebungen der Zeit und der Kreise eröffnen, aus denen sie hervorgiengen. Es hängt diess mit der ganzen Richtung seiner historischen Kritik, wie sie sich schon vor dem Erscheinen des „Lebens Jesu" entwickelt hatte, auf's engste zusammen, und er war desshalb auch über die Stellung, welche er selbst zu diesem Werke einnahm, sehr bald mit sich im reinen. Schon unmittelbar nach der Vollendung desselben, in einem Brief vom 10. Februar 1836, äussert er sich dahin: die Hauptfrage sei, ob die Grundsätze, von denen es ausgehe, und die Folgerungen, die sich aus ihnen unmittelbar ergeben, richtig seien oder nicht, und hierin sollte man ihm weit mehr Recht geben; das Werk enthalte eigentlich nichts neues, es verfolge nur einen längst betretenen Weg bis zu seinem natürlichen Ziel, ziehe die Folgerungen aus längst aufgestellten Prämissen; der panische Schrecken darüber zeige nur, wie sehr es den meisten an der Consequenz des Denkens fehle, worin es gerade seine Stärke habe. Zugleich vermisst er aber auch schon hier, dass die aufbauende Kritik neben der zerstörenden zu wenig zum Wort komme, und dass namentlich die Bedeutung der Person Jesu nicht genug anerkannt werde. Aehnliches hatte er bei anderer Veranlassung auch schon viel früher an der mythischen Erklärung der biblischen Geschichte ausgesetzt, wenn er in einem Brief vom Jahr 1826 de Wette tadelt, dass seine Kritik der jüdischen Geschichte zu negativ sei, blos aus der Erzählung selbst die innere Unhaltbarkeit, Unwahrscheinlich-

keit und Widersprüche aufzuweisen suche, ohne an die Stelle des zerstörten etwas positives zu setzen, wodurch erst die Kritik innerhalb der rechten Schranken bleibe. Durch die Auktorität des Herkommens und der Ueberlieferung wollte er die Kritik nicht beschränkt wissen, aber seinem historischen Interesse konnte eine Auffassung nicht genügen, welche ihm nicht die Mittel an die Hand gab, um sich von den geschichtlichen Vorgängen wenigstens nach ihren Grundzügen eine bestimmtere Vorstellung zu bilden.

So wenig sich aber nach dieser Seite hin der Unterschied zwischen der baur'schen Kritik und der im „Leben Jesu" geübten verkennen lässt, so hoch haben wir doch die Förderung anzuschlagen, welche dem Stifter der „Tübinger Schule" durch dieses Werk zu Theil wurde. Er selbst erkennt in demselben ausdrücklich die nothwendige Vermittlung für jede weitere Entwicklung der Kritik (Krit. Unters. 51. 71 f.). Eine freie und unbefangene Kritik der Schriften, bemerkt er ganz richtig, sei nicht möglich, so lange man sich nicht mit ihrem Inhalt auf eine solche Weise auseinandergesetzt habe, dass die kritische Betrachtung der Schriften so wenig als möglich durch die Einmischung eines falschen subjektiven Interesses getrübt werde. Eine so freie, voraussetzungslose Kritik, wie die straussische, eine so gründliche Beseitigung der bisherigen Voraussetzungen über die durchgängige Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte, habe auch auf die Kritik der Schriften den Einfluss haben müssen, dass man sie aus einem unbefangeneren, von dogmatischen Voraussetzungen unabhängigeren Gesichtspunkt betrachten lernte. Hiemit ist der Dienst bezeichnet, welchen das „Leben Jesu" nicht blos andern, sondern auch Baur selbst geleistet hatte. Erst nachdem freie Bahn gemacht war, nachdem die Spuren des Umbaues entfernt waren, welchen die spätere Ueberlieferung mit der Urgeschichte der christlichen Religion vorgenommen hatte, konnte der Plan mit Erfolg in Angriff genommen werden, dieselbe nach dem ursprünglichen Grundriss wiederherzustellen. Jenes nun hatte das „Leben Jesu" mit seiner schneidenden Kritik

in der gründlichsten Weise geleistet: dieses war die Aufgabe, welcher sich Baur mit aller Kraftanstrengung widmete.

Der Punkt, welchen er hiefür vor allem in's Auge fasste, war das Evangelium des Johannes. In diesem Evangelium tritt die schriftstellerische Eigenthümlichkeit des Verfassers, treten die idealen, dogmatischen Motive der Geschichtsbehandlung am stärksten hervor; hier lässt sich die mythische Erklärung am wenigsten durchführen, hier glaubte Baur den Ansichten Weisse's und selbst B. Bauers, Strauss gegenüber, eine gewisse Berechtigung einräumen zu müssen. In den Vorlesungen, die er jetzt über dieses Evangelium hielt, entwickelte er zuerst die Ansichten, welche er nachher, sobald ihm die Vollendung seines grossen dogmengeschichtlichen Werkes über die Trinität dazu freie Hand liess, in einer umfassenden, für die ganze Evangelienfrage epochemachenden Abhandlung (Theolog. Jahrbücher 1844) und mit ihr in den „Kritischen Untersuchungen über die kanonischen Evangelien" (1847) niederlegte. Schon zwei Jahre vor diesen (1845) war, wie bemerkt, Baurs zweite kritische Hauptschrift, „Paulus der Apostel Jesu Christi," erschienen, welche in ähnlicher Weise ältere Untersuchungen in sich aufnahm. Dieses Werk bespricht in seinen drei Abhandlungen das Leben, die Schriften und den Lehrbegriff des Apostels. In der ersten derselben wird die Darstellung der Apostelgeschichte einer scharf eindringenden Kritik unterworfen, es werden gegen einen bedeutenden Theil ihrer Berichte ernstliche Zweifel erhoben und dem ganzen Buche wird statt der rein historischen eine dogmatisch-apologetische Tendenz nachgewiesen. Der zweite Abschnitt handelt von den unter Paulus' Namen überlieferten Briefen, um als ächt nur die vier an die Galater, die Korinther und die Römer übrig zu lassen; der dritte entwickelt die Lehre des Apostels. Ein Nachtrag zu den Kritischen Untersuchungen ist „das Marcusevangelium" (1851). Der Vertheidigung, Fortsetzung und Ergänzung dieser Untersuchungen ist die Streitschrift gegen Thiersch (1846), ein Theil des Sendschreibens an Hase (1855), die „Tübinger Schule"

(1859. 2. Ausg. 1860), und zahlreiche Abhandlungen in den Theologischen Jahrbüchern und in Hilgenfelds Zeitschrift gewidmet; in den gleichen Zeitschriften wurden einige früher nicht ausdrücklich in Untersuchung gezogene neutestamentliche Schriften, wie die johanneischen Briefe, die Apokalypse, der erste Brief Petri, näher besprochen; auch die später zu berührenden Erörterungen über manche Erscheinungen in der ältesten Kirche und ihrer Literatur stehen mit Baurs neutestamentlicher Kritik in naher Beziehung.

Von der Geschichtsansicht, welche Baur in diesen zahlreichen Schriften ausgeführt hat, habe ich schon in der Abhandlung über die Tübinger Schule (s. o. S. 313 ff.) gesprochen, um theils ihre Grundgedanken und Hauptergebnisse darzulegen, theils die wissenschaftliche Berechtigung ihres allgemeinen Standpunkts nachzuweisen. So wenig sich aber auch diese bestreiten lässt, so blieb doch Baurs Darstellung des ältesten Christenthums, so weit wir bis jetzt sind, noch nach Einer Seite hin mangelhaft. Was wir bis jetzt haben, ist erst das Judenchristenthum und der Paulinismus und der aus diesen Elementen sich entwickelnde Verlauf. Aber dieser Gegensatz ist doch immer etwas abgeleitetes; was ist das ursprüngliche und gemeinsame, das ihm zu Grunde liegt? welche Vorstellung sollen wir uns von dem Stifter des Christenthums selbst, seiner Lehre und Wirksamkeit machen? Diese Frage hatte Baur weder im Paulus noch in den Untersuchungen über die Evangelien eingehender beantwortet. Nicht weil er ihre Bedeutung verkannte: wir haben ja oben gesehen, dass er an Strauss' Leben Jesu eine befriedigende Erklärung über die geschichtliche Persönlichkeit Jesu vermisste. Aber wie es überhaupt in seiner Natur lag, mit stetiger Allmählichkeit fortzuschreiten, die ihm zunächst vorliegenden Aufgaben gründlich zu erledigen, ehe er sich neuen zuwandte, so wollte er auch diese Untersuchung nicht eher vornehmen, als bis er sich über die Quellen der evangelischen Geschichte und über den Charakter des apostolischen und nachapostolischen Zeitalters vollständig orientirt hatte, und

er liess sich von diesem seinem gemessenen Gange durch alles Andringen der Gegner nicht abbringen. Erst in den umfassenden kirchengeschichtlichen Darstellungen, welchen die letzten neun Jahre seines Lebens vorzugsweise gewidmet waren, kommen auch seine Forschungen über das Urchristenthum und die neutestamentlichen Schriften zum Abschluss.

Schon unter Baurs früheren Arbeiten finden sich manche, welche über das bisher von uns beschriebene Gebiet hinausreichen; wie er denn überhaupt, bei der nachhaltigsten Concentration auf einzelne Aufgaben, ein weites geschichtliches Feld mit selbständiger Forschung beherrschte. So fasste er in den ausführlichen Abhandlungen über „Apollonius von Tyana“ (Tüb. Ztschr. 1832, 4) und über „das Christliche des Platonismus, oder Sokrates und Christus“ (ebd. 1837, 3), denen sich viele Jahre später „Seneca und Paulus“ (Hilgenfelds Ztschr. f. Theol. 1858, 2. 3) anschloss, das Verhältniss der alten Philosophie zum Christenthum in's Auge; so veranlassten ihn Rothe's „Anfänge der christlichen Kirche“ zu der werthvollen Untersuchung über den Ursprung des Episkopats (Tüb. Ztschr. 1838, 3), welche auch mehrere altchristliche Schriften, wie namentlich die apostolischen Constitutionen und die ignatianischen Briefe, eingehend behandelt; ihre Beweisführung für die Unächtheit und die katholisch-hierarchische Tendenz der letztern wurde in der Folge durch die Streitschrift gegen Bunsen: „die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker“ vervollständigt. Je weiter Baurs Hauptwerke vorrückten, um so mannichfaltiger wurden diese kleineren Arbeiten. Neben den zahlreichen Artikeln zur Erklärung und Kritik des neuen Testaments, und neben den Hauptschriften in diesem Fach, deren ich früher erwähnt habe, brachten die Theologischen Jahrbücher zugleich mit der Kritik fremder Schriften auch eigene eingreifende Erörterungen in den „Kritischen Beiträgen zur ältesten Kirchengeschichte“ (1845, 204 ff.), in der Abhandlung über den Begriff der christlichen Philosophie und die Hauptmomente ihrer Entwicklung (1846, 29 ff. 183 ff.), in den

Untersuchungen über Princip und Charakter des reformirten Lehrbegriffs (1847, 309 ff. 1848, 419 ff.), über das Wesen des Protestantismus (1847, 506 ff.), über das Princip des Protestantismus und seine geschichtliche Entwicklung (1855, 1 ff.), über den calixtinischen Synkretismus (1848, 163 ff.), über die protestantische Mystik (1848, 453 ff. 1849, 85. ff.), über den Montanismus (1851, 538 ff.). Wie Baur seit dem Beginn seiner akademischen Thätigkeit die Kirchengeschichte ihrem ganzen Umfang nach lehrte, so griff er auch als Schriftsteller von den verschiedensten Seiten her in sie ein. Um so näher lag es für ihn, nachdem er seine dogmengeschichtlichen und kritischen Arbeiten in der Hauptsache zu einem gewissen Abschluss gebracht hatte, dieselben durch Bearbeitung der ganzen Kirchengeschichte zu ergänzen und einem grösseren Zusammenhang einzuordnen. Dieses Werk nahm er denn auch sofort in die Hand. Seine nächste Vorbereitung sind „die Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung“ (1852), eine Geschichte der Kirchengeschichte (die ausführlichste, gründlichste und durchgearbeitetste, die wir besitzen), welche zugleich ihre Kritik ist. Die Forderung, mit der diese Schrift abschliesst (S. 247 ff.), dass von dem pragmatischen Standpunkt der Geschichtschreibung zum universellen fortgegangen werde, dass die Idee das bewegende Princip für die ganze Reihe der Erscheinungen sei, in welchen die Geschichte der christlichen Kirche ihren Verlauf nehme — diese Forderung bezeichnet zugleich die Aufgabe, welche sich Baur für seine eigene Darstellung gesteckt hatte. Zur Lösung derselben bearbeitete er zunächst „das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte“ (1853. 3. Aufl. 1863); nach sechs Jahren (1859) folgte „die christliche Kirche vom Anfang des vierten bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts; dazu kamen dann nach seinem Tode die weiteren S. 407 f. besprochenen Werke.

Es ist aber nicht blos der erweiterte Umfang dieser Darstellungen, die Ausdehnung der geschichtlichen Betrachtung auf Gebiete, die ihr Verfasser in seinen bisherigen Arbeiten

gar nicht, oder doch nur vorübergehend betreten hatte — es ist nicht blos dieses, was Baurs kirchenhistorischen Werken ihre Bedeutung für die Geschichte seiner wissenschaftlichen Thätigkeit giebt; sondern mit der materiellen Vervollständigung seiner Arbeiten geht in denselben auch eine gewisse Veränderung seines Standpunkts und Verfahrens Hand in Hand, welche wir abermals nur als einen Fortschritt betrachten können. War auch seine Weltanschauung im ganzen seit dem Zeitpunkt, in dem er seine grossen dogmengeschichtlichen Arbeiten begonnen hatte, dieselbe geblieben, so hatte er doch über zwei nicht unwichtige Punkte eine andere Ansicht gewonnen. Damals fanden wir in ihm einen entschiedenen Anhänger des schleiermacher'schen Determinismus und der altprotestantischen Lehre von der unbedingt wirkenden Gnade, die er mit jenem nur zu sehr identificirte: alle Irrthümer des katholischen Systems fassen sich ihm immer wieder in dem Vorwurf des Pelagianismus zusammen. Jetzt hören wir ihn die Berechtigung der lutherischen Lehreigenthümlichkeit gegen die reformirte im Interesse der Willensfreiheit und des sittlichen Bewusstseins lebhaft in Schutz nehmen (Theol. Jahrb. 1847, 366 ff.); er fragt den Lobredner der reformirten Dogmatik, wie ein Lehrbegriff so hoch gestellt werden könne, welcher die sittliche Freiheit völlig ausschliesse, keine Freiheit und keine sittlichen Begriffe kenne, wenn doch der Protestantismus nicht nur überhaupt streng sittlicher Natur sei, sondern auch durch ihn erst das Princip der freien Subjektivität zu seinem vollen Recht gekommen sei (ebd. 1855, 23); er tritt selbst dem Synergismus Melanchthons mit der Bemerkung (ebd. 53) entgegen: der Freiheitsbegriff lasse nicht mit sich markten und handeln, sei der Mensch frei, so könne auch nichts für ihn eine geistige Bedeutung haben, was nicht durch seine eigene Selbstthätigkeit als seine That gesetzt, und durch ihn selbst in sein sittliches Bewusstsein erhoben sei; er erklärt, dass der Protestantismus seinen ursprünglichen Charakter gleich sehr verläugnen würde, wenn der Mensch sich nicht als ein frei sich selbst bestimmendes Subjekt voraussetzen,

und wenn seine unbedingte Abhängigkeit von Gott in allem auf seine Seligkeit bezüglichen nicht erkennbar würde (ebd. 1855, 16 ff. 50. 73 ff.); und er sieht eben in dem Verhältniss dieser beiden Bestimmungen das bewegende Princip, welches schon im Reformationszeitalter den Gegensatz der zwei protestantischen Hauptkirchen erzeugt, und seitdem seine Entwicklung beherrscht habe (ebd. 1847, 376 ff. 535 ff. 1855, 16. 74). Auch über den Pelagianismus wird jetzt anders, als früher, geurtheilt. „Mit dem Freiheitsbegriff," äussert Baur, „eröffnet sich unmittelbar das Gebiet der sittlichen Weltanschauung, das freilich von den Theologen nur mit dem zweideutigen Namen des Pelagianismus bezeichnet wird." (Th. J. 1855, 54). Er selbst giebt in seiner Darstellung des pelagianischen Streits eine Ehrenrettung des Pelagianismus, wie man sie dem Verfasser des „Gegensatzes" u. s. w. nicht zutrauen sollte. „Die Lehre des Pelagius", sagt er, „ist eine in sich so wohl begründete Ansicht, dass man nicht begreift, was gegen sie eingewendet werden kann, wenn man nicht das Princip jeder sittlichen Lebensaufgabe fallen lassen will, dass alles, was der Mensch in seinem Verhältniss zu Gott ist, auf seiner eigenen freien Selbstbestimmung beruht." Mit dieser Abkehr von seinem früheren Determinismus hängt nun wohl auch das andere zusammen, wodurch Baurs späterer Standpunkt von dem früheren abweicht. Gleichzeitig mit der eben besprochenen Veränderung verliert sich jene einseitig theoretische Auffassung der Religion, welche wir für seine früheren Darstellungen einräumen mussten, mehr und mehr, und die dogmatischen Bestimmungen selbst werden auf die Beschaffenheit des religiösen Selbstbewusstseins als ein ursprünglicheres zurückgeführt. In denselben Abhandlungen, worin jene sich zuerst ankündigt, spricht Baur auch diess aus, dass die tiefste Wurzel der protestantischen Lehre in dem sittlich religiösen Interesse, oder näher in dem Seligkeitsinteresse, in der Sorge des Menschen für seine Seligkeit liege, und dass auch das reformirte System in letzter Beziehung von diesem subjektiven Interesse ausgehe, dass auch in ihm der Mensch sich nur desshalb alles

eigenen Thuns und Verdienstes an die absolute Causalität Gottes entäussere, um durch sie die volle Gewissheit seines Heils zu erhalten, in dem, woran er sich entäussert, sich selbst um so innerlicher wiederzufinden (Th. J. 1847, 374 ff. 1848, 426. 1855, 16 ff.). Und wie der Protestantismus, so wird auch das Christenthum auf das praktische Bedürfniss und Verhalten zurückgeführt. Wenn Baur in seiner Kirchengeschichte die unterscheidende Eigenthümlichkeit und den ursprünglichen Charakter der christlichen Religion untersucht, so redet er nicht mehr von der Einheit Gottes und des Menschen und von dem Wissen um diese Einheit, sondern einfach von dem sittlichen und religiösen Bewusstsein. Die Grundanschauung und Grundstimmung, aus welcher das Christenthum hervorgegangen ist, sagt er (Christenth. d. drei erst. Jahrh. S. 26 ff.), liegt in einem vom tiefsten Gefühl des Druckes der Endlichkeit durchdrungenen, aber in diesem Gefühl über alles endliche und beschränkte weit übergreifenden, unendlich erhabenen religiösen Bewusstsein, wie es sich in den Seligpreisungen der Bergrede ausspricht; in jener Reinheit und Lauterkeit der sittlichen Gesinnung, auf welche Jesus immer und immer wieder zurückkommt, jener vollkommenen Gerechtigkeit, bei der es nicht blos auf die That ankommt, sondern auf die Gesinnung, nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist; in jener sittlichen Auffassung der Religion, welcher diese vollkommene Gerechtigkeit für die absolute Bedingung gilt, um in's Reich Gottes zu kommen. „Das Christenthum ist in den ursprünglichsten Elementen seines Wesens eine rein sittliche Religion, sein höchster eigenthümlichster Vorzug ist eben diess, dass es einen durchaus sittlichen, in dem sittlichen Bewusstsein des Menschen wurzelnden Charakter an sich trägt." Dass er diesen geistigen Inhalt in die nationale Form der Messiasidee gefasst hat, darauf beruht die weltgeschichtliche Bedeutung Christi. Auch unter den Vorbereitungen des Christenthums durch die religiöse Entwicklung der griechischen und der jüdischen Welt, welche Baur dort (S. 5 ff.) mit tiefem geschichtlichem Verständniss schildert, nimmt nicht die Um-

wandlung der theoretischen Vorstellungen, sondern die des sittlichen Bewusstseins die erste Stelle ein. Der Historiker hat sich von der spekulativen Einseitigkeit der hegel'schen Religionsphilosophie befreit, und ebendamit die Möglichkeit gewonnen, die Erscheinungen des religiösen Lebens, mit denen es die Kirchengeschichte zu thun hat, vollständiger, als er diess früher vermocht hätte, in ihrem eigenthümlichen Wesen und ihrem gegenseitigen Zusammenhang zu würdigen.

Ich glaube mich nun nicht zu irren, wenn ich annehme, dass bei dieser Entwicklung auch einige zunächst von anderen angestellte Untersuchungen mitgewirkt haben. Eben diess war ja das Schöne an Baur, dass er sich in keinem Zeitpunkt seines Lebens selbstgenügsam in sich abschloss, dass er es nie verschmähte, zu lernen, an der Vervollständigung und Berichtigung seiner Ergebnisse zu arbeiten, und das vor allem machte den wissenschaftlichen Verkehr mit ihm so fruchtbar, dass er nie blos andere, sondern immer zunächst sich selbst belehren wollte, dass es ihm auch Jüngeren und Schülern gegenüber nur um das gemeinsame Erforschen der Wahrheit, nicht um Behauptung einer persönlichen Ueberlegenheit zu thun war. Aber wie seine wissenschaftliche Entwicklung trotzdem eine durchaus selbständige und eigenartige ist, so würde auch die eben besprochene Wendung derselben nicht eingetreten sein, wenn nicht der Gang seiner eigenen Untersuchungen sie ihm nahe gelegt hätte. Je principieller diese geführt wurden, je bestimmter sie darauf ausgiengen, den Gegensatz des Lutherischen und Reformirten aus dem gemeinsamen Charakter des Protestantismus zu erklären, über den Gegensatz des Judenchristenthums und des Paulinismus zu dem ursprünglichen Wesen des Christenthums vorzudringen, die Lehre und die Person seines Stifters in ihrer geschichtlichen Eigenthümlichkeit aufzufassen, je klarer sich zugleich die Nothwendigkeit herausstellte, solche Bestimmungen zu finden, durch welche das Christenthum und der Protestantismus in dem ganzen Verlauf ihrer Geschichte und der Gesammtheit ihrer Erscheinungen verständlich gemacht würden, um so weniger war es

möglich, sich auf dogmatische oder spekulative Ueberzeugungen zu beschränken, die doch immer nur etwas abgeleitetes sind, nur für einzelne Perioden und einzelne Theile der Kirche ihre Bedeutung haben, um so stärker musste das unmittelbare des sittlich-religiösen Bewusstseins als das ursprünglichere in den Vordergrund treten, und ebendamit auch das mit ihm so eng verwachsene sittliche Freiheitsinteresse, dem spekulativen Determinismus gegenüber, vollständiger zu seinem Recht kommen.

Wie man aber hierüber urtheilen mag: unverkennbar ist, dass der Standpunkt, auf welchem wir Baur in seinem kirchengeschichtlichen Werk treffen, der Lösung seiner Aufgabe sehr günstig gewesen ist. Erst durch diese Auffassung der Religion war es ihm möglich, die verschiedenartigen Erscheinungen, mit denen es die Kirchengeschichte zu thun hat, auf ihre gemeinsame Wurzel zurückzuführen und ihren gegenseitigen Zusammenhang zur Anschauung zu bringen. Gerade diess ist es aber, wodurch sich Baurs Kirchengeschichte vor allen ihren Vorgängerinnen auszeichnet. Wir erhalten in diesem Werke von der Entwicklung der Kirche, als eines geschichtlichen Ganzen, von dem Ineinandergreifen aller der Gebiete, auf denen ihr Leben verlief, ein Bild, wie es so treu und zugleich so lebendig bis dahin nicht aufgestellt worden war. Wenn man bisher nur zu sehr gewohnt war, den kirchengeschichtlichen Stoff in einzelne kleine Gruppen zu zersplittern, oder ihn unter gewisse allgemeine Rubriken zu bringen, welche nur an wenigen Hauptpunkten in nähere Verbindung gesetzt wurden, im übrigen aber ziemlich gleichgültig nebeneinander herliefen, so geht Baurs Bestreben vor allem dahin, diese Massen in Fluss zu bringen, zu zeigen, wie durch die ganze geschichtliche Bewegung eines Zeitalters nach den verschiedensten Seiten hin Ein und derselbe Geist hindurchgeht, wie immer eines darin durch das andere bedingt ist und auf das andere zurückwirkt. Auch an Gründlichkeit der Quellenforschung, an gelehrter Kenntniss des einzelnen, an sorgfältiger Benützung aller neueren Hülfsmittel steht er zwar, wie bei

ihm nicht erst gesagt zu werden braucht, hinter keinem andern zurück; mit der Selbständigkeit und der kritischen Schärfe, mit der er alles anfasste, hat er an vielen Punkten die herkömmliche Auffassung berichtigt und vervollständigt; er hat in zahlreichen Fällen sowohl Einzelne als umfassendere geschichtliche Erscheinungen schärfer und treuer, als seine Vorgänger, in ihrer Eigenthümlichkeit aufgefasst, die charakteristischen Züge ihrer dogmatischen und ethischen Anschauungen bestimmter an's Licht gestellt. Aber das Hauptverdienst seiner Darstellung, und dasjenige, worauf er selbst den grössten Werth legte, besteht auch hier in der durchgängigen Richtung auf den Zusammenhang der Ereignisse, auf das Ganze der geschichtlichen Bewegung. Die Kirchengeschichte wird hier im grossen Stile behandelt; es werden überall vor allem die gemeinsamen und durchgreifenden Züge aufgesucht, und erst auf diesem Grunde wird das eigenthümliche der einzelnen Gebiete und Erscheinungen zur Anschauung gebracht. Es wird gezeigt, wie das Dogma mit der kirchlichen Verfassung, mit dem Kultus und der Sitte in seiner Entwicklung Hand in Hand geht, und wie diess alles hinwiederum durch die Stellung der Kirche zu der sie umgebenden Welt mitbedingt ist und auf sie zurückwirkt; wie z. B. im zweiten Jahrhundert aus Einer und derselben geistigen Bewegung, aus denselben Gegensätzen und Kämpfen, die katholische Kirche mit ihrer bischöflichen Verfassung und die Theologie der Logoslehre hervorgieng, wie nachher in demselben Zeitpunkt und aus dem gleichen Einheitsstreben heraus die christliche Religion zur Alleinherrschaft im römischen Reich und der Stifter dieser Religion zur Gleichheit mit Gott erhoben wurde, und die bischöfliche Vertretung der Kirche sich auf der ersten allgemeinen Kirchenversammlung zur Einheit zusammenfasste; wie ein Augustin nicht als Vorläufer des Protestantismus, sondern im kirchlich-hierarchischen Interesse seiner Zeit, jene Lehren über die menschliche Sündhaftigkeit und die alleinwirkende göttliche Gnade aufgestellt hat, welche sich ebensogut freilich auch gegen den Katholicismus gebrauchen liessen; wie im Mittel-

alter der gleiche materialistische Supranaturalismus in der Wissenschaft der Kirche und in ihrem Kultus, in dem hierarchischen Absolutismus ihrer Verfassung und in der gesetzlichen Aeusserlichkeit ihrer Disciplin sich ausprägt; wie aus denselben Ursachen auf allen Lebensgebieten derselbe Verfall des mittelalterlichen Kirchenwesens sich entwickelte; wie die reformatorischen Sekten des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts und die kräftigsten Stützen der bestehenden kirchlichen Gewalten, die Bettelorden, durch die gleichen Zustände in's Leben gerufen, von verwandten Ideen beseelt wurden u. s. w. Baur geht mit Einem Wort durchweg darauf aus, in jeder Periode der Kirchengeschichte die treibenden Kräfte und Interessen zur Anschauung zu bringen, welche die Mannichfaltigkeit der Erscheinungen innerlich zusammenhalten, die geschichtlichen Vorgänge im grossen aus diesen ihren inneren Gründen zu erklären, und uns in dem Ganzen der geschichtlichen Entwicklung einen naturgemässen Verlauf erkennen zu lassen, der trotz aller Zufälligkeit des besonderen und einzelnen doch in seinen Grundzügen durch die ursprüngliche Anlage der christlichen Religion und durch die Verhältnisse, unter denen sie in die Welt eintrat, bestimmt war. Die Idee einer organischen Geschichtsbehandlung, welche ihn bei allen seinen Arbeiten von Anfang an leitete, ist in der letzten derselben, in den fünf Bänden seiner Kirchengeschichte, am reinsten verwirklicht; die philosophische Betrachtung der Geschichte ist hier mit dem geschichtlichen Empirismus am vollständigsten verschmolzen: sie tritt der Geschichtserzählung nicht äusserlich gegenüber, sondern durchdringt sie von innen als der das Ganze erfüllende Geist, der organische Zusammenhang der Thatsachen tritt ungesucht an ihnen selbst hervor, und der Leser hat nie zu befürchten, dass das geschichtliche Verfahren desshalb weniger streng sein möchte, weil die Philosophie dem Geschichtschreiber für den inneren Zusammenhang der Erscheinungen das Auge geöffnet hat. Ich nehme insofern meinestheils keinen Anstand, Baurs Kirchengeschichte, was historische Kunst und Methode betrifft, für sein vollen-

detstes Werk zu erklären, wenn auch die materielle Bedeutung einiger von seinen früheren Schriften noch grösser ist. Auch die Darstellung hat in diesem Werke und in der „Tübinger Schule,“ überhaupt also in den Schriften aus Baurs letzter Zeit, die grösste Gemeinverständlichkeit erreicht, Satzbau und Ausdruck haben sich von der Schwerfälligkeit, die ihnen in früheren Arbeiten nicht ganz selten anhaftet, am meisten befreit, der Stil, dem es nie an Schwung und Fluss fehlte, der aber unter der massenhaften Gelehrsamkeit und der Schwere der Gedanken mitunter zu leiden hatte, ist hier am durchsichtigsten und klarsten. So wenig Baur im ganzen, im Vergleich mit dem Inhalt, auf die Form der Darstellung einen besonderen Werth legte, oder ängstlich an ihr feilte, so wusste er doch die Schönheit derselben wohl zu schätzen, und er selbst ist auch hierin mit den Jahren nur fortgeschritten.

Kein anderer Zug ist ja überhaupt für Baur so bezeichnend, und keiner tritt uns aus seiner wissenschaftlichen Thätigkeit lebhafter entgegen, als dieses beständige geistige Fortschreiten, diese Rastlosigkeit des Forschens, die ihn nie im befriedigten Gefühl des Besitzes ausruhen lässt. Wer aber für sich selbst so unablässig an der Berichtigung, Erweiterung und Vervollkommnung seines Wissens arbeitet, der wird nicht darauf ausgehen, eine Schule zu stiften, die seine Ergebnisse unverändert festhalten, auf seine Worte schwören soll; und so hat sich denn auch Baur im Vorwort zum Paulus die „zweideutige Ehre,“ Stifter und Meister einer neuen kritischen Schule zu heissen, alles Ernstes verbeten, da seine kritischen Grundsätze auf Neuheit keinen Anspruch machen', und übereinstimmend damit sagt er später (Kirchengesch. d. 19. Jahrh. 399) seinen Zuhörern: er mache nicht den Anspruch, der Stifter einer Schule zu sein, und sei zufrieden, zur Erforschung der wichtigsten Frage, welche die gegenwärtige Zeit beschäftige, das seinige nach Massgabe seiner Kräfte beigetragen zu haben; während er doch zugleich die wohlbegründete Ueberzeugung ausspricht, dass es keiner Ansicht gelingen werde, sich der seinigen gegenüber allgemeinere Anerkennung zu verschaffen,

ehe diese in ihrem ganzen Umfang und mit ganz andern Gründen und Beweisen, als bis jetzt gegen sie vorgebracht seien, widerlegt sein werde. Erst als die Gegner den Namen der Tübinger Schule aufgebracht hatten, liess auch er ihn sich gefallen, und setzte ihn schliesslich sogar selbst einer Schrift vor. Aber wie er sich stets dagegen verwahrt hat, für fremde Arbeiten und Ansichten die Verantwortung zu übernehmen, so wollte er sie auch keinem anderen für die seinigen aufbürden. Es freute ihn, dass manche von seinen persönlichen Schülern und auch solche, die diess nicht waren, nicht blos seiner Person mit aufrichtiger Liebe und Verehrung, sondern auch seinen Ansichten mit wissenschaftlichem Verständniss und dankbarer Anerkennung entgegenkamen; aber nie hat er die Selbständigkeit ihrer Forschung zu beschränken begehrt, nie ist er solchen, die reif genug waren, um auf eigenen Füssen zu stehen, mit der Auktorität des Lehrers entgegengetreten. Seine eigene Geistesfreiheit war viel zu gross, als dass er anderen die ihrige hätte verkümmern mögen. Ebendesshalb ist aber auch seine geschichtliche Bedeutung nicht auf die Grenzen einer Schule beschränkt, oder an den Bestand einer solchen gebunden; sondern es wird von ihr gelten müssen, was er selbst (Tübinger Schule 2. Aufl. S. 58 f.), wie im Vorgefühl seines Scheidens, in seinem letzten Lebensjahr aussprach, indem er daran erinnerte, dass gerade die ihm zunächst stehenden unter seinen Schülern theils gestorben, theils mit ihrer schriftstellerischen und ihrer Lehrthätigkeit auf andere Gebiete hinübergedrängt seien. „Wo sind also die Tübinger,“ fragt er, „und wie stände es um die Schule, wenn sie am Ende nur auf meinem ergrauten Haupte ruhte, und mit dem schwachen Rest meiner Kräfte aufrecht erhalten werden müsste? Und doch, wenn es erlaubt ist, das Wort des Apostels auch hier anzuwenden, sage auch ich in meinem und meiner Geistesgenossen Namen: *ὡς ἀποθνήσκοντες, καὶ ἰδοὺ ζῶμεν*!*) Gelte diess auch ferner von allen, in welchen

*) Als die sterbenden, und siehe, wir leben. 2 Kor. 6, 9.

der ächte Geist der Schule, trotz aller hemmenden Verhältnisse und beschränkten Vorurtheile, mit welchen fortgehend zu kämpfen ist, frisch und kräftig fortlebt, und auf welchem Gebiete des Forschens und Denkens es auch sei, offen und frei sich ausspricht!“ Was Baur hier den Geist seiner Schule nennt, ist nichts anderes, als der Geist freier Forschung, rückhaltloser Kritik, rein wissenschaftlicher, organischer Geschichtsbetrachtung. Es ist ihm nie in den Sinn gekommen, und kann auch mir nicht in den Sinn kommen, diesen Geist für ihn und seine Schüler als Monopol in Anspruch zu nehmen: ich habe es ausdrücklich hervorgehoben, wie er in seinen Ansichten und Bestrebungen mit der gesammten Wissenschaft unserer Zeit zusammenhängt, und an dem gemeinsamen Werke nur in seinem besonderen Fache und in seiner eigenthümlichen Weise mitgearbeitet hat. Aber die Anerkennung wird die Geschichte ihm schuldig sein, dass er jenen Geist in ein Gebiet eingeführt hat, das er bis dahin noch lange nicht so durchgreifend und kräftig durchdrungen hatte, dass er die Leuchte der Kritik in unerforschte Gegenden vorangetragen, dass er mehr als irgend ein anderer uns zu einer wissenschaftlich befriedigenden Ansicht von der Entstehung und der geschichtlichen Entwicklung unserer Religion verholfen hat. Mögen auch noch so viele von den einzelnen Ergebnissen seiner Forschung von der fortschreitenden Wissenschaft verlassen oder berichtigt werden: ihr wesentlicher Grund ist, wie ich glaube, tief und sicher genug gelegt, um unserer Geschichtskenntniss als unveräusserliches Eigenthum erhalten zu bleiben; sollte aber auch er einst erschüttert werden, so wird der Geist seines Forschens noch immer, auch wo er nicht als solcher erkannt wird, unter uns fortwirken, und seine befreiende Kraft wird schliesslich auch der Theologie, die sich so lange und so heftig gegen ihn gesträubt hat, zu gute kommen.

12.

Strauss und Renan.

Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet von David Friedrich Strauss. Leipzig 1864.

Vie de Jésus par Ernst Renan, Membre de l'Institut. Paris 1863.

Wenn die gleiche Aufgabe von verschiedenen gleichzeitig in Angriff genommen wird, so ist diess immer ein Anzeichen ihrer Zeitgemässheit; um so sicherer, je bedeutender die Männer sind, welche sich ihr widmen, und je gewisser man ihnen ein richtiges Verständniss dessen zutrauen kann, was die Gegenwart bedarf und zu leisten im Stande ist. Insofern müsste schon der Umstand, dass zwei Gelehrte wie Strauss und Renan sich in demselben Zeitpunkt, ganz unabhängig von einander, zur Bearbeitung des Lebens Jesu veranlasst fanden, unsere Aufmerksamkeit in hohem Grade erregen. Als Renan im Libanon den ersten Entwurf seines Lebens Jesu niederschrieb, konnte er unmöglich wissen, dass sein berühmter Vorgänger in Deutschland schon seit einiger Zeit zu den neutestamentlichen Forschungen zurückgekehrt war, um durch eine neue Bearbeitung des evangelischen Geschichtsstoffes sein früheres Werk zu ergänzen; wie umgekehrt Strauss den grösseren Theil seiner Arbeit schon vollendet hatte, als die Schrift des französischen Kritikers ihren glänzenden Lauf begann. Es ist aber nicht blos überhaupt ein Leben Jesu, das beide zu schreiben unternahmen, sondern beide wollten auch ein Leben Jesu für

das Volk schreiben; und wenn nur der deutsche Gelehrte seinem Werke die ausdrückliche Bezeichnung: „für das deutsche Volk“ mitgegeben hat, so verstand es sich bei dem französischen von selbst, dass das seinige nicht blos für die Gelehrten, sondern für alle, die überhaupt Bücher lesen, bestimmt sei. Diese volksthümliche Bestimmung der beiden Werke ist für die religiösen Zustände wie für den Bildungsstand der Gegenwart sehr bezeichnend. Unsere Zeit erträgt es nun einmal durchaus nicht mehr, dass Untersuchungen, welche mit den höchsten Interessen des Menschen so enge verknüpft sind, als das ausschliessliche Eigenthum eines besonderen Standes behandelt werden: sie verlangt von der Theologie so gut, wie von der Naturwissenschaft und der Geschichte, dass sie ihre Ergebnisse zum Gemeingut mache, sie für die allgemeine Bildung verwerthe; und wenn auch hier, wie dort, nur der Fachgelehrte im Besitz aller der Kenntnisse, Begriffe und Methoden sein kann, die zur vollständigen Lösung der vorliegenden Aufgaben erforderlich sind, so ist sie doch nicht der Meinung, dass die Theologen desshalb ihr Geschäft bei verschlossenen Thüren betreiben, dem grösseren Publikum höchstens von ihren Resultaten einiges mittheilen, über den Gang ihrer Untersuchungen dagegen und die Gründe ihrer Annahmen nur denen Rechenschaft ablegen sollen, welche in dem Falle sind, sich durch die ganze Masse der gelehrten Erörterungen hindurchzuarbeiten. Je zwiespältiger vielmehr die Wahrsprüche der Fachmänner in theologischen Dingen auszufallen pflegen, um so berechtigter erscheint der Wunsch, dass sich diese herbeilassen, dem weiteren Kreise der Gebildeten nicht blos in ihre Ergebnisse, sondern auch in ihr Verfahren und ihre Gründe einen Einblick zu eröffnen, dass sie nicht blos für Ihresgleichen, sondern auch für das Volk, und zunächst für den gebildeten Theil des Volks, schreiben. Es erscheint diess um so billiger, da unter diesem „Volke“ gar manche sind, die zwar vielleicht der speciell theologischen Fachkenntnisse entbehren, die aber an Vielseitigkeit der Bildung, an Unbefangenheit des Urtheils, an allgemeiner Uebung des Denkens der Mehrzahl

der Fachtheologen weit voraus sind. So spricht es denn Strauss jetzt geradezu aus: wenn er sein erstes Leben Jesu ausdrücklich nur für Theologen bestimmt habe, so habe er diessmal umgekehrt für Nichttheologen geschrieben und sich bemüht, keinem gebildeten und denkfähigen darunter auch nur in einem Satze unverständlich zu bleiben; ob auch die Theologen ihn lesen wollen, oder nicht, gelte ihm gleich. Wie Paulus in der Apostelgeschichte seinen jüdischen Landsleuten erklärt, da sie ihn verschmähen, wende er sich an die Heiden, so sagt hier der Kritiker seinen theologischen Fachgenossen, da sie ihn nicht haben hören wollen, halte er sich an die Laien. Nur würde man weit fehlgehen, wenn man desshalb glauben wollte, es seien blos seine persönlichen Erfahrungen gewesen, die ihn veranlassten, das Leben Jesu für das deutsche Volk zu bearbeiten; wer vielmehr jetzt noch von ihm verlangt hätte, er hätte entweder gar nicht oder doch nur für die Gelehrten schreiben sollen, der würde kaum einen geringeren Anachronismus begangen haben, als die, welche vor vierzig Jahren der unschuldigen Meinung waren, wenn er es einmal nicht habe lassen können, ein so gefährliches Buch zu schreiben, hätte er es doch lieber lateinisch schreiben sollen, damit man es wenigstens nicht lese.

Es ist aber freilich noch immer ein Unterschied zwischen volksthümlich und volksthümlich; was dem einen populär erscheint, findet ein anderer vielleicht noch sehr schwierig, und was in dem einen Lande populär ist, ist es nicht nothwendig auch in dem andern. Es kommt eben alles darauf an, welches Mass der Gemeinverständlichkeit der Schriftsteller anlegt, welche Klassen des Volkes er sich als seine Leser denkt. Wie gross in dieser Beziehung der Abstand zwischen dem deutschen und dem französischen Bearbeiter des Lebens Jesu ist, zeigt sich gleich am Eingang ihrer Werke in einem bezeichnenden Zuge. Ein merkwürdiger Zufall hat es gefügt, dass beide ihre Bücher dem Andenken verstorbener Geschwister gewidmet haben: Renan „der reinen Seele seiner Schwester Henriette, gestorben zu Byblos den 24. Sept. 1861,“

Strauss seinem einzigen Bruder, welcher früher Fabrikant in Köln war und den 2. Febr. 1863 in Darmstadt gestorben ist. Jener richtet an die Schwester, welche „jetzt in dem Lande des Adonis, nahe dem heiligen Byblos schläft," die Frage, ob sie sich im Schosse Gottes noch der Tage erinnere, da sein Werk an ihrer Seite und unter ihrer lebhaften Theilnahme entstanden sei. Dieser sagt in der Zueignung, die er als Zuruf an den lebenden geschrieben hatte und nun als Nachruf an den verstorbenen drucken lässt, dass er sich unter seinen Lesern Männer denke, die, wie jener, „unbefriedigt vom Erwerb, auch geistigen Dingen nachtrachten; die nach arbeitsvollen Tagen in ernster Lectüre ihre beste Erholung finden; die den seltenen Muth haben, um den Bann der hergebrachten Meinung und der kirchlichen Satzung unbekümmert, über des Menschen wichtigste Angelegenheiten auf eigene Hand nachzudenken, und die noch seltenere Einsicht, auch den politischen Fortschritt, wenigstens in Deutschland, nicht eher für gesichert zu halten, als bis für die Befreiung der Geister von dem religiösen Wahn, für rein humane Bildung des Volks gesorgt sei." Diese zwei Widmungen sprechen den ganzen Unterschied der beiden Schriften in Abzweckung, Haltung und Ton aus. Das Buch von Renan ist darauf angelegt – und es ist diess ohne Zweifel weniger aus Berechnung, als weil es dem eigenen Geschmacke des Verfassers so zusagte, — einer Leserin und näher einer Französin so gut zu gefallen und verständlich zu sein, wie jedem Leser; und mögen wir uns diese Leserin nun immerhin mit der feinsten Bildung, dem sinnigsten Geiste, dem zartesten Gefühl ausgerüstet vorstellen, so werden wir ihr doch von den Eigenschaften ihres Volkes und ihres Geschlechtes nicht so viel entziehen dürfen, um ihr zuzumuthen, dass sie verwickelten kritischen Auseinandersetzungen von Anfang bis zu Ende mit gleicher Theilnahme und gleichem Verständnisse folge; dass sie bei Fragen, die Gemüth und Phantasie so lebhaft in Anspruch nehmen, die Gründe für und wider kühl abwäge; dass sie die begründete Einsicht in die Mängel unseres ge-

schichtlichen Wissens dem Glauben an eine gefällige Vermuthung vorziehe; dass sie einem ergreifenden oder rührenden Zuge blos desshalb misstraue, weil er geschichtlich nicht zu erweisen ist; dass sie die Eigenthümlichkeit der urchristlichen Anschauungen durchaus kenne und im Auge behalte; dass sie wegen Verletzung der historischen Wahrheit an rednerischen Effekten und moderner Empfindsamkeit Anstoss nehme. Strauss umgekehrt wendet sich zunächst an Männer, welche zwar keine gelehrte Studien gemacht zu haben brauchen, welche aber doch von dem Geiste der deutschen Wissenschaft tief genug berührt sind, um eine ernste und anhaltende Geistesarbeit nicht zu scheuen; welche nicht allein die Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung, sondern auch ihre Gründe mehr als oberflächlich kennen lernen möchten; welchen die Schönheit der Form kein Grund ist, es mit dem Inhalte leichter zu nehmen, und das Bestechende einer Combination für die Lücken in der Beweisführung keinen Ersatz bietet. Auf tüchtige wissenschaftliche Vorarbeiten gründet sich auch die Darstellung Renan's, wie man diess von einem so ausgezeichneten Gelehrten nicht anders erwarten konnte; aber doch können wir ihn, was die Genauigkeit in der Benützung der Quellen betrifft, Strauss nicht gleichstellen, und die Leistungen der neueren deutschen Kritik, ausser Strauss' erstem „Leben Jesu", vor allem Baur's tiefgreifende Untersuchungen, hat er in einer Weise vernachlässigt, die sich, wie wir finden werden, an seinem Werke schwer gerächt hat. Wenn ferner der französische Kritiker dem deutschen gegenüber dadurch im Vortheil ist, dass ihn nicht allein sein Berufsfach dem Oriente näher brachte, sondern dass er sich auch persönlich auf dem Schauplatze der evangelischen Geschichte umzusehen Gelegenheit gehabt hat, und wenn er den letzteren Umstand besonders für seine Aufgabe sehr geschickt zu verwerthen gewusst hat, so dürfen wir doch andererseits ein doppeltes nicht übersehen: einmal, dass Renan des Guten hierin nicht selten zu viel thut, und den landschaftlichen Reizen Galiläa's auf die geistige Ausbildung Jesu einen Einfluss zuschreibt, den wir

ihnen kaum dann einräumen könnten, wenn es sich statt einer religiösen um eine künstlerische Grösse handelte; und sodann, dass sich ein anderes und wichtigeres Erforderniss der Evangelienkritik bei Strauss in ungleich höherem Mass findet: die philosophische Einsicht in die Eigenthümlichkeit des religiösen Bewusstseins, der psychologische Einblick in die Triebfedern und die Entwicklung der religiösen Vorstellungen, das sichere Urtheil darüber, was in den Kreisen, aus denen die evangelischen Erzählungen herstammen, möglich, was unmöglich war, die Feinheit des wissenschaftlichen Geschmackes, die ihm so manches, was bei Renan einer geläuterten Geschichtsanschauung zum Anstoss gereicht, von vornherein verbieten musste. Fragen wir endlich, wie jeder von beiden seine Aufgabe näher gefasst hat, so lässt sich nicht verkennen, dass das Buch Renan's den gewöhnlichen Anforderungen an Popularität weit vollständiger entspricht als das straussische. Schon seinem äusseren Umfange nach ist dieses, wenn man seinen übermässig engen Druck mit in Rechnung nimmt, dreimal so gross als jenes; und um wenigstens ebensoviel übertrifft es dasselbe an Reichhaltigkeit seines Inhalts und Gründlichkeit der Behandlung. Hundert Fragen, die Renan nur leicht anstreift, oder mit ein paar allgemeinen Sätzen, oft recht treffend und verständig, aber doch allzu rasch entscheidet, werden von Strauss eingehend besprochen; von der bisherigen Entwickelung und dem gegenwärtigen Stande der Evangelienkritik giebt er uns ein Bild, über die Entstehung und die Motive der evangelischen Erzählungen stellt er Untersuchungen an, die wir bei Renan vergebens suchen würden; jeder Entscheidung geht eine sorgfältige Abwägung der Gründe voran, und wo uns diese nicht in den Stand setzen, die Geschichtlichkeit eines Zuges zu behaupten, da begnügt er sich weit eher mit einem *non liquet* oder mit einer Vermuthung, die ihre Unsicherheit offen bekennt, als dass er als Thatsache erzählte, was sich nicht als solche erweisen lässt. Dadurch verzichtet er nun aber freilich auf einen Vortheil, der zu dem unerhörten Erfolge des Renan'schen Werkes ohne Zweifel nicht

wenig beigetragen hat, und in dem auch wirklich einer seiner Hauptreize liegt: auf jene eingehende Individualisirung, jene Frische der Darstellung, welche selbst dann, wenn sie uns im einzelnen auf unsicheren Grund führt, doch in ihrem Gesammteindrucke nicht selten, wie eine gelungene historische Dichtung, den Boden der evangelischen Geschichte und den Geist der handelnden Personen in ein überraschendes Licht stellt; auf jene feinen Pinselstriche, durch welche der französische Geschichtschreiber das Bild seines Helden zu beleben, den verblassten Gestalten der Vorzeit den Schein der warmen Wirklichkeit zu geben gewusst hat. Aber er verzichtet auch auf jene gewagten Combinationen, jene unsicheren, stellenweise sogar ganz bodenlosen Vermuthungen, mit denen Renan die Lücken der glaubwürdigen Ueberlieferung ausfüllt; auf all den romantischen Aufputz, das falsche Pathos, die Empfindungsweise des 19. Jahrhunderts, die Renan dem Stifter des Christenthums und seinen Umgebungen geliehen hat; auf die rhetorischen Uebertreibungen, die schön klingenden Floskeln, die man nicht in's Deutsche übersetzen darf, wenn man sie auch nur einigermassen erträglich finden soll; wie etwa, wenn der Verfasser des Buches Daniel *vrai créateur de la philosophie de l'histoire* genannt wird (S. 37), oder wenn uns Jesus vorgeführt wird *foulant aux pieds tout ce qui est de l'homme, le sang, l'amour, la patrie* (S. 43), oder wenn Renan versichert, die Entstehungsgeschichte des Christenthums sei eine *délicieuse pastorale* (S. 67) u. dgl. Im Vergleiche mit Renan kann Strauss' Darstellung mager und farblos erscheinen; wo uns jener die Dinge schildert, als sei er dabei gewesen, da sieht sich dieser nicht selten zu dem leidigen Bekenntniss genöthigt, dass uns der eigentliche Hergang durchaus unbekannt sei; wo der eine genau zu erzählen weiss, was die Personen erlebt und gethan, unter welchen Verhältnissen und Eindrücken sie sich entwickelt haben, da ist der andere oft genug zufrieden, wenn es ihm gelingt, die geschichtlichen Erfolge aus den allgemeinen Zuständen der Zeit und des Landes zu erklären, von den Grundzügen des geschichtlichen Verlaufes eine annähernd

richtige Anschauung zu gewinnen. Aber wer strenge geschichtliche Wahrheit sucht, der wird allerdings bei der gewissenhaften Gründlichkeit des deutschen Kritikers besser fahren, als bei der geistreichen Leichtigkeit des französischen; und wenn er dem letzteren das Lob einer höchst anziehenden und gewandten Form, einer klaren, lebendigen, blühenden Sprache, einer künstlerisch vollendeten Ausführung nicht versagen wird, so wird er sich doch dadurch nicht verleiten lassen, die gleiche Zierlichkeit von einem Werke zu verlangen, zu dessen gewichtigem Inhalt sie schlecht passen würde, und die längstbewährte Meisterschaft weniger zu bewundern, mit der Strauss auch hier wieder ein unermessliches Material schriftstellerisch zu bewältigen, die verwickeltsten Auseinandersetzungen zur vollkommenen Durchsichtigkeit zu bringen, zahllose Einzelheiten unter die beherrschenden Gesichtspunkte zusammenzufassen, Licht und Schatten zu vertheilen, in der knappsten und einfachsten Sprache das bedeutendste zu sagen, für jeden Gedanken mit sicherer Hand den bezeichnendsten Ausdruck zu finden gewusst hat.

Wollen wir dem Inhalte der zwei merkwürdigen Werke näher treten, so kann es sich für uns natürlich nicht darum handeln, über den Plan und die Ergebnisse von Schriften, die längst in aller Händen sind, ausführlich zu berichten, oder alle die einzelnen Fragen zu erörtern, deren erschöpfende Besprechung ein drittes Buch von dem Umfange des straussischen erfordern würde. Wir werden uns vielmehr bescheiden müssen, die Punkte hervorzuheben, von denen das Urtheil über den Charakter und das Verhältniss der beiden Darstellungen und über den durch sie bezeichneten Stand der evangelischen Geschichtsforschung vorzugsweise abhängt.

Die erste Frage, die uns hier entgegentritt, ist die nach den Quellen der evangelischen Geschichte. Baur hat es bekanntlich als den Grundmangel von Strauss' früherem Leben Jesu bezeichnet, dass es eine Kritik der evangelischen Geschichte ohne eine Kritik der Evangelien gebe; und diese Bemerkung ist seitdem nicht blos unendlich oft wiederholt,

sondern sie ist auch nicht selten, und selbst Strauss' neuestem Werke gegenüber, mit solcher Einseitigkeit verfolgt worden, dass man an den Kritiker geradezu das Ansinnen stellte, er hätte auf sein ganzes Unternehmen verzichten sollen, so lange er nicht darüber im reinen war, wie es bei der Entstehung der Evangelien hergieng, wer von den Evangelisten zuerst und wer hernach schrieb, welche Quelle jeder benützt hat, welchem Jahrzehend jede Schrift angehört u. s. w. Das letztere ist nun offenbar eine Uebertreibung, welche jede kritische Bearbeitung des Lebens Jesu in's endlose vertagen würde; denn vollständig wird man über alle jene Fragen niemals in's reine kommen, und eine Uebereinstimmung über sie wird nie erreicht werden. Aber auch auf Baur's an sich wohlbegründete Erinnerung liess sich immerhin erwiedern, es sei umgekehrt auch keine Kritik der Evangelien ohne eine Kritik der evangelischen Geschichte möglich, und niemand, der dem Gange dieser Untersuchungen mit Aufmerksamkeit und Verständniss gefolgt ist, wird sich der Thatsache verschliessen können, dass erst durch jene Kritik der evangelischen Geschichte, die Strauss in seinem ersten Leben Jesu vollzogen hat, für die tiefer dringenden Forschungen über die Tendenz, den Plan und den Ursprung der Evangelien der Boden geebnet wurde. Denn so lange über den Umfang des ungeschichtlichen in diesen Schriften keine feste Ansicht gewonnen war, war auch kein sicheres Urtheil darüber möglich, ob sie von Augenzeugen herrühren können oder nicht; ob ihre Verfasser bei denselben nur den Zweck geschichtlicher Berichterstattung oder anderweitige dogmatische Zwecke verfolgten; in welcher Weise und wie weit sie diesen Zwecken Einfluss verstatteten, wie frei oder abhängig sie der evangelischen Ueberlieferung gegenüberstanden u. s. w. Nichtsdestoweniger wird Baur's Einwurf von Strauss selbst jetzt gerade bei der Frage, auf welche auch er mit Recht das höchste Gewicht legt, der johanneischen, als durchaus berechtigt anerkannt. Ueber Johannes und sein Verhältniss zu den übrigen Evangelisten, erklärt er (Vorr. XV), müsse man im klaren sein, ehe man ein Wort in diesen Dingen

mitsprechen dürfe; und dass es Baur sei, der über diese Grundfrage das hellste Licht verbreitet, der den Kampf um das johanneische Evangelium aufgenommen und in einer Weise durchgefochten habe, wie noch selten kritische Kämpfe durchgefochten worden seien, diess rechnet er ihm (S. 107 folg.) zum unvergänglichen Ruhm an. Er selbst schliesst sich in allen wesentlichen Beziehungen an Baur's Ansicht über das vierte Evangelium an. Er bemerkt zwar nicht mit Unrecht, dass dieser wohl mitunter die Gedanken des Evangelisten zu sehr in die Form moderner Spekulation fasse und dadurch idealisire; aber er betrachtet das Evangelium mit ihm als eine frei entworfene religiöse Dichtung, deren leitender Gedanke die Logosidee ist, eine Dichtung, welche in der Zeit lebhafter theologischer und kirchlicher Bewegungen, in der Zeit der Gnosis und des Montanismus, der Passahstreitigkeiten und der sich entwickelnden Logoslehre, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, entstanden, die Spuren dieser verschiedenartigen Bestrebungen an sich trägt, aber sie alle in einer höheren Einheit zusammenschliesst; er ist endlich mit Baur's Nachweisung des Standpunktes, von dem aus der Evangelist sich berechtigt glauben konnte, sich als den Schoss- und Busenjünger Jesu, zwar nicht unzweideutig zu bezeichnen, aber doch deutlich genug errathen zu lassen — er ist mit dieser Nachweisung nicht blos einverstanden, sondern er nennt sie ausdrücklich die Krone der Baur'schen Abhandlung, eine grossartige Probe tiefdringender, nachschaffender Kritik, die auf jeden, der ihr zu folgen verstehe, eine ergreifende, wahrhaft poetische Wirkung ausübe.

Viel weniger Gewicht legt Strauss auf die Untersuchung über die Synoptiker, und auch ich wüsste ihm nicht zu widersprechen, wenn er der Meinung ist, die Evangelienkritik sei in den letzten zwanzig Jahren gerade bei ihnen etwas in's Kraut geschossen und durch die sich drängenden Hypothesen die ganze Untersuchung so weitaussehend geworden, dass man die Hauptfrage selbst, die evangelische Geschichte, kaum jemals zur Entscheidung bringen würde, wenn man mit ihrer Lösung bis zum Austrage dieses Streites warten wollte; es sei diess aber

auch nicht nöthig, weil man über viele gerade von den wesentlichsten Punkten in der evangelischen Geschichte auch dann in's reine kommen könne, wenn man auch noch lange nicht darüber im reinen sei, ob Matthäus hebräisch oder griechisch, eine Spruchsammlung oder ein Evangelium geschrieben, ob Lukas den Markus und Matthäus, oder Markus den Matthäus und Lukas vor sich gehabt habe. So viel nämlich lässt sich unschwer feststellen, und diess freilich muss vor jeder kritischen Untersuchung der evangelischen Geschichte festgestellt werden, dass uns die äusseren Zeugnisse durchaus keine Bürgschaft dafür geben, es habe irgend eines von den ersten drei Evangelien einen Apostel oder Apostelschüler zum Verfasser, dass vielmehr gerade das, was der älteste Zeuge (Papias, um 140) von angeblichen Schriften des Matthäus und Markus berichtet, auf unser Matthäus- und Markusevangelium schlechterdings nicht passt. Ebenso lässt sich leicht zeigen, dass jedes von diesen Evangelien ungeschichtliche Angaben und Erzählungen in grosser Menge enthält, dass mithin keines von ihnen eine ursprüngliche und durchaus zuverlässige Geschichtsquelle ist. Wie sie sich aber in dieser Beziehung zu einander verhalten, welchem die verhältnissmässig grösste Ursprünglichkeit zukommt, inwieweit ihnen die ungeschichtlichen Berichte von andern überliefert, oder von ihren Verfassern durch Umbildung der Ueberlieferung, wo nicht gar durch freie Dichtung erst geschaffen wurden, diess sind Fragen, welche sich nur nach inneren Merkmalen, durch die Kritik der betreffenden Erzählungen selbst, entscheiden lassen; ihre vorgängige Beantwortung ist um so weniger unerlässlich, da auch eine im ganzen spätere und abgeleitete Darstellung in einzelnen Fällen die ursprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten oder durch Entfernung einzelner sagenhafter Bestandtheile wiederhergestellt haben kann. So wünschenswerth es daher immerhin ist, auch über diese Fragen möglichst vollständige und zuverlässige Aufschlüsse zu erhalten, und so manches Licht von hier aus auf einzelne Züge der evangelischen Geschichte zurückfallen kann, so ist doch ihre Erledigung von keinem so durchgreifenden Einfluss

auf die Lösung der historisch-kritischen Hauptaufgabe, dass diese im ganzen von jener abhängig wäre. Nur dann liesse sich eine solche Abhängigkeit behaupten, wenn es sich zeigen sollte, dass eines unserer synoptischen Evangelien in einem ähnlichen Umfange von idealen Gesichtspunkten beherrscht sei und der Ueberlieferung mit einer ähnlichen Freiheit gegenüberstehe, wie das johanneische; dass diess aber nicht der Fall ist, darüber sind alle Sachverständigen einig.

Legt aber Strauss auch dieser Untersuchung nur einen bedingten Werth bei, so hat er sich ihr doch, soweit die Anlage seines Werkes es verstattete, nicht entzogen. In seinem Ergebniss kommt er in der Hauptsache auf die Ansicht zurück, welche Baur ausgeführt und die Mehrzahl seiner Schüler, wenn auch mit erheblichen Abweichungen im einzelnen, festgehalten hat. Für das älteste und verhältnissmässig glaubwürdigste von unseren Evangelien hält er den Matthäus. Namentlich die Reden Jesu, glaubt er, seien bei ihm, zwar nicht unvermischt mit späteren Zuthaten und Umbildungen, aber doch immerhin reiner, als bei den andern, zu finden. Auch das thatsächliche erscheine hier in der Regel in seiner einfachsten und ursprünglichsten Gestalt; und ein weiteres Merkmal seiner Ursprünglichkeit sei sein jüdisch-nationales Gepräge. Dabei will er aber nicht in Abrede stellen, dass auch diese Darstellung nur eine secundäre und wenigstens theilweise aus verschiedenen älteren Aufzeichnungen geschöpft sei, aus deren gleichzeitiger Benützung sowohl die Wiederholungen als die Widersprüche, welche in diesem Evangelium vorkommen, zu erklären seien. Dass seine letzte Ueberarbeitung in eine ziemlich späte Zeit falle, schliesst Strauss besonders aus der an das spätere kirchliche Ritual anklingenden Taufformel Matth. 28, 19. — Den Matthäus hat, wie er mit anderen annimmt, Lukas benutzt; wahrscheinlich aber auch die eine oder die andere von den Quellenschriften, die dieser vor sich hatte, und eben daher sind manche von den Zügen abzuleiten, in denen Lukas von Matthäus auch bei solchen Erzählungen abweicht, die sich ihrem Hauptinhalte nach an jenen anschliessen. Zugleich hat er aber die Ueber-

lieferung, welche er vorfand, nicht allein mit schriftstellerischer Selbständigkeit verarbeitet, sondern sie auch im Sinne des paulinischen Universalismus umgebildet und durch Erzählungen, welche in dieser Richtung lagen, ergänzt; er ist aber dabei nicht ebenso frei mit ihr verfahren, wie der vierte Evangelist, dem er sonst immerhin unter den Synoptikern am nächsten steht; seine eigenthümliche Methode besteht vielmehr (wie diess Strauss S. 123 ff. sehr überzeugend ausführt) gerade darin, auch die entgegenstehende Meinung zum Worte kommen zu lassen, er fühlt sich nicht als den Mann, die evangelische Tradition frischweg einzuschmelzen und umzugiessen, sondern begnügt sich, durch Auseinandernehmen, Umbiegen und Ausschweissen sie in eine andere Gestalt zu bringen. Dass er später geschrieben hat, als Matthäus, beweist schon die Wendung, welche er c. 21, 24 der eschatologischen Weissagung Matth. 24, 29 gegeben hat. — Von Matthäus und Lukas soll nun, wie seit Griesbach fast allgemein, und so namentlich auch von Baur angenommen worden war, Markus in der Art abhängig sein, dass seine Schrift als ein nur durch wenige eigene Zuthaten bereicherter Auszug aus den ihrigen zu betrachten wäre, ein Auszug, dessen eigenthümliches hauptsächlich in der dogmatischen Neutralität, in dem Zurücktreten der Lehrrede gegen die Wundererzählung, in einem gesteigerten und weiter in's abenteuerliche getriebenen Wunderbegriff, in der sinnlicheren Ausmalung und grelleren Färbung mancher Vorgänge bestände. Dieser Ansicht hat sich indessen seit längerer Zeit, zum Theil durch namhafte Gelehrte vertreten, die andere entgegengestellt, nach der Markus vielmehr die gemeinsame Quelle der zwei andern Synoptiker und der zuverlässigste Gewährsmann der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung sein soll. Schliesslich ist dann Markus förmlich Mode geworden, und es giebt kaum einen Vorzug des Geschichtschreibers, den man bei ihm nicht zu entdecken gewusst hätte, von der musterhaften historischen Ordnung und dem rein menschlichen Christusbild an bis zu dem „Schmelz der frischen Blume", der Ewald aus seinen apokryphischen Wunderberichten so überzeugend entgegen-

leuchtete; wobei aber doch manche der Annahme den Vorzug gaben, dass Markus nicht der Urevangelist selbst, sondern nur der sei, welcher sich die geringsten Abweichungen von demselben erlaubt habe. Strauss hat sich jetzt so wenig, wie früher, entschliessen können, dieser Ansicht zu folgen. Ihm gilt fortwährend die spätere Abfassung des Markus und seine Abhängigkeit von Matthäus für unläugbar; dass er neben diesem auch den Lukas benützt und sein Evangelium aus den beiden andern zusammengearbeitet habe, ist ihm wenigstens wahrscheinlich; und ebenso trifft er mit Schwegler und Baur in der Annahme zusammen, die leitende Idee seiner Schrift liege in der Absicht, nicht blos eine kürzere, sondern auch eine solche Darstellung der evangelischen Geschichte zu liefern, in der über alles, was nach der einen oder der andern Seite hin Anstoss geben konnte, über alle zwischen der heiden- und judenchristlichen Parthei streitigen Punkte, so viel möglich mit Stillschweigen hinweggegangen würde, und es hänge hiemit zusammen, verrathe aber auch überhaupt den Geschmack einer späteren Zeit, wenn Markus an den Erzählungen und besonders an den Wundern so viel mehr liegt, als an den Reden, wenn er jene verkürzt, diese durch Ausmalung verlängert und durch eigenthümliche Züge miraculöser Art steigert. Sehr richtig macht Strauss endlich auf die Berührungen zwischen Markus und Johannes aufmerksam, welche beweisen, dass der eine von diesen Schriftstellern, der in diesem Falle nur Johannes gewesen sein kann, den andern vor Augen gehabt hat.

Es ist nun hier natürlich nicht möglich, diese Ansichten auch nur einigermassen erschöpfend zu prüfen. Soll ich mich aber in der Kürze darüber aussprechen, so kann ich nicht umhin, mich in der Hauptsache, und unter einigen näheren Modificationen, mit der dargelegten Vorstellung über die Entstehung und den Charakter unserer Evangelien einverstanden zu erklären. Zunächst nämlich wird heutzutage wohl allgemein, jedenfalls aber von allen stimmfähigen eingeräumt werden, dass die evangelische Geschichte längere Zeit nur auf dem Wege der mündlichen Ueberlieferung fortgepflanzt wurde. Unter

den ersten Schülern und Verehrern Jesu befanden sich keine Gelehrte und keine Schriftsteller, die Schriftgelehrten seines Volkes hatten sich vielmehr mit Hass und Verachtung von ihm abgewendet. Eine neu entstehende Gemeinde, welche mitten in den aufregendsten Kämpfen und der tiefsten religiösen Bewegung stand, war für Geschichtschreibung der denkbar ungünstigste Boden. Eine Gesellschaft, die jeden Tag dem Weltende entgegensah, die keine höhere Sehnsucht kannte, als das Kommen des Herrn auf den Wolken, konnte keinen Antrieb haben, das Bild seines irdischen Lebens in schriftlichen Darstellungen für eine Nachwelt niederzulegen, auf welche bei dem unmittelbar bevorstehenden Abschluss des Weltlaufes überhaupt nicht mehr zu rechnen war; sondern sofern sich der Wunsch regte, über seine Reden, Thaten und Schicksale etwas zu erfahren, hielt man sich an das lebendige Wort, dem selbst im zweiten Jahrhundert ein Papias noch ungleich grösseren Werth beilegt, als der schriftlichen Ueberlieferung, weil ihm seine Glaubwürdigkeit durch die Persönlichkeit derer, die von ihm befragt werden, verbürgt ist. Erst als das apostolische Geschlecht allmählich ausstarb, erst Jahrzehende nach dem Hingange Jesu, wurden schriftliche Aufzeichnungen über sein Leben und seine Lehre zum Bedürfniss*). In dieser Zeit konnten und mussten aber nicht blos, vermöge der Natur aller mündlichen Ueberlieferung, unhistorische Elemente in Menge in die evangelische Geschichte eindringen, manche ächte Züge verloren gehen oder sich zur Unkenntlichkeit abschleifen, sondern es musste auch das ganze Gefüge dieser Geschichte gelöst, ihr natürlicher Organismus in eine untergeordnete Masse von einzelnen Erzählungen zerrieben werden. Denn wenn es schon überhaupt nur die Kunst des Schriftstellers ist, welche ein umfassendes Lebensbild zu schaffen, einen längeren geschichtlichen Verlauf im Zusammenhang wiederzugeben vermag, der kunstlosen Erinnerung dagegen immer nur Einzelheiten sich einprägen und in der kunstlosen Ueberlieferung

*) Vgl. hierüber auch S. 345.

nur solche sich fortpflanzen: so wird diess von der religiösen Ueberlieferung um so mehr gelten müssen, da dieser von Hause aus jeder geschichtliche Pragmatismus, jede Erklärung der Erfolge aus ihren natürlichen Ursachen ferne liegt, und nur dasjenige für sie einen Werth hat, dem sich eine ausdrückliche Beziehung auf das religiöse Leben abgewinnen lässt. Was daher die mündliche Ueberlieferung über Jesus darbot, kann nicht eine zusammenhängende Darstellung seiner Geschichte, sondern nur eine Anzahl einzelner Erzählungen und Reden gewesen sein; von jenen werden, wie wir annehmen müssen, neben den Grundthatsachen des Todes und der Auferstehung, hauptsächlich Wundergeschichten und solche Vorfälle, die zu einem bedeutsamen Worte Anlass gaben, von diesen nicht längere Lehrentwicklungen, sondern theils kurze und körnige Aussprüche mit einer epigrammatischen Spitze, theils jene anziehenden und leicht behaltbaren Parabeln, die dem jüdischen Geschmacke ohnedem so sehr zusagten, sich von Mund zu Mund fortgepflanzt haben. Ebendesshalb konnten nun aber aus dieser mündlichen Ueberlieferung nicht sofort ganze Biographieen, wie unsere Evangelien, sondern zunächst nur die kürzeren und unvollständigere Aufzeichnungen hervorgehen, welche auch Strauss mit Recht als die ersten Anfänge einer evangelischen Literatur betrachtet, Zusammenstellungen von Reden und Vorgängen, ohne den Anspruch auf biographische Vollständigkeit und strengere Zeitordnung, etwa in der Weise, wenn auch lange nicht in dem Umfange, der xenophontischen Denkwürdigkeiten; und ausdrücklich bestätigt diess das älteste Zeugniss über Evangelienschriften, das wir besitzen, die Aussage des Papias, die uns Eusebius in der Kirchengeschichte (III, 39) mit seinen eigenen Worten erhalten hat. Denn statt unserer vier Evangelien kennt dieser alte Bischof nur zwei Schriften, von welchen die erste dem Apostel Matthäus, die andere Markus, dem Begleiter des Petrus, beigelegt wurde: eine hebräisch geschriebene Sammlung von „Aussprüchen Christi“, und einen griechischen Bericht „über seine Reden und Thaten“. Steht es aber von der ersten dieser Schriften

ausser Zweifel, dass sie weder die Urschrift unseres Matthäus, noch überhaupt ein vollständiges Evangelium gewesen sein kann, so musste man sich auch bei den Angaben über die zweite eine ganz unstatthafte Freiheit nehmen, um in ihr unseren Markus oder doch eine ihm im wesentllichen entsprechende Grundschrift desselben zu finden. Denn für's erste scheinen auch in ihr die Reden Christi weit die Hauptsache gewesen zu sein, da Papias als ihren Inhalt zuerst zwar die Reden und Thaten, nachher aber nur noch „die Aussprüche des Herrn" nennt, und da sie diesen Inhalt aus den Vorträgen des Petrus entnommen haben sollte, welcher bei der Verkündigung der christlichen Lehre doch wohl jedenfalls weit mehr Anlass hatte, von den Lehrsprüchen und Parabeln seines Meisters, als von jenen Wundern zu berichten, mit denen unser Markus angefüllt ist, die aber ein persönlicher Schüler und Begleiter Jesu, wie wunderglaubig wir ihn uns auch denken mögen, nur zum kleinsten Theil erzählt haben könnte. Bei unserem Markus dagegen tritt das Redeelement gegen die Thatsachen und vor allem gegen die Wunder so auffallend zurück, dass selbst die eifrigsten Vertheidiger seiner Ursprünglichkeit diese Erscheinung sich nur durch die gewagte Annahme zu erklären wussten, er habe die meisten Reden absichtlich übergangen, weil sie vor ihm schon von Matthäus (aber aramäisch, also nicht für die griechischen Leser des Markus) aufgezeichnet gewesen seien, und dass andererseits jüdische Gelehrte die Markushypothese begierig ergriffen, um durch sie die Behauptung zu stützen, die an sich selbst freilich aller geschichtlichen Möglichkeit widerstreitet, und jedes richtige Verhältniss zwischen Ursache und Wirkung aufhebt: Jesus habe in seiner Lehre gar nichts besonderes und eigenthümliches gehabt, er sei nichts anderes gewesen als ein Jude der pharisäischen Parthei, und habe sich von den jerusalemitischen Häuptern derselben durch nichts unterschieden, als durch eine mangelhaftere Bildung und ein grösseres Mass religiöser Schwärmerei. Sodann bemerkt aber auch Papias ausdrücklich, die Reden und Thaten Christi seien in der Schrift des Markus „nicht der Ordnung nach" berichtet

worden, sondern so, wie sie ihm durch ihre gelegentliche Erwähnung in den Vorträgen des Petrus an die Hand gegeben wurden; und mag man nun dieser Nachricht selbst viel oder wenig Glauben schenken, so beweist sie doch jedenfalls so viel, dass die Markusschrift, welche Papias kannte, nicht etwa nur von der Anordnung der Reden in der Spruchsammlung des Matthäus (die ja selbst gar keine chronologisch fortschreitende Biographie gewesen sein kann) abwich, sondern dass sie überhaupt nicht die Form einer geordneten Erzählung über das Leben und die Lehrthätigkeit Jesu hatte, dass die einzelnen Aussprüche und Erzählungsstücke in ihr nicht an dem Faden der Zeitfolge oder sonst einem äusseren Bande aufgereiht, sondern nur ganz lose zusammengestellt waren. Zu unserem Markus, den seine Freunde gerade darum rühmen, weil er uns mehr, als jeder andere Evangelist, von der Reihenfolge der Begebenheiten und der fortschreitenden Entwicklung des geschichtlichen Verlaufes ein Bild gebe, und der auch abgesehen von dieser Uebertreibung jedenfalls die Absicht einer fortlaufenden geordneten Erzählung unverkennbar an den Tag legt, und von der Anordnung des Matthäus nur bei wenigen und wenig erheblichen Punkten abgeht, — zu diesem unserem Markusevangelium kann sich die Markusschrift des Papias, ihre Form betreffend, nicht viel anders verhalten haben, als etwa Eckermann's Gespräche mit Goethe zu der Biographie von Lewes.

Wer nun zuerst aus diesen und anderen ähnlichen Aufzeichnungen und aus der fortwährend nebenherlaufenden und sich weiter entwickelnden mündlichen Ueberlieferung eine vollständige Darstellung der evangelischen Geschichte zusammengetragen hat, wissen wir nicht. Dass es aber einer von unsern vier Evangelisten gewesen sei, lässt sich nicht annehmen. Nicht blos weil schon Lukas, von ihnen wahrscheinlich der zweitälteste, in seinem Vorwort ausdrücklich „vieler“ Evangelien erwähnt, die zu seiner Zeit bereits vorhanden waren; weil ferner Justin neben unserem Matthäus und Lukas erweislich mindestens noch e i n e Evangelienschrift benützt hat; weil wir auch aus anderen Quellen eine ganze Reihe von Evangelien

kennen, die von den unsrigen verschieden vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts im Umlauf waren: sondern vor allem desshalb, weil unsere Evangelien selbst sich nur durch die Annahme vollständig erklären lassen, es habe zur Zeit ihrer Entstehung ausser jenen kürzeren Sammlungen von Reden und Erzählungen auch schon eine oder mehrere Bearbeitungen der ganzen Geschichte Jesu gegeben. Denn wenn nicht allein im Inhalt ihrer Berichte, sondern auch in der Reihenfolge derselben und in einzelnen Ausdrücken, bald Matthäus und Markus gegen Lukas bald auch Lukas und Markus gegen Matthäus, oder Matthäus und Lukas gegen Markus übereinstimmen, oder wenn derjenige von ihnen, den wir nach anderen Anzeichen für den jüngeren halten müssen, doch in einzelnen Fällen das ursprünglichere zu geben scheint, so will sich dieses Verhältniss aus der blossen Benützung des einen von diesen Schriftstellern durch einen zweiten und beider durch den dritten nicht recht erklären, welchen von ihnen wir auch für den ersten halten, und in welcher Ordnung wir die andern aus ihm ableiten; wir finden uns vielmehr immer wieder zu der Voraussetzung hingetrieben, die späteren von ihnen haben neben den früheren auch noch die Quellenschriften, aus denen diese selbst geschöpft hatten, ganz oder theilweise vor sich gehabt; und da sich die Spuren derselben durch alle Theile der evangelischen Geschichte hindurchziehen, so hat es die Wahrscheinlichkeit für sich, dass auch dem ältesten von unsern Evangelien mindestens *eine*, vermuthlich aber mehr als eine Darstellung von ähnlichem Umfang und Charakter vorangieng. Will man daher die erste derartige Darstellung, die aber nach allem bisherigen gleichfalls nur eine abgeleitete und durchaus keine streng urkundliche Geschichtsquelle gewesen sein kann, das „Urevangelium" nennen, so werden wir dieses in keinem unserer Evangelien unverändert wiederfinden, sondern die Frage wird nur die sein können, welches von ihnen dasselbe *verhältnissmässig* am treuesten wiedergiebt, welches überhaupt im ganzen genommen neben dem sagenhaften und ungeschichtlichen, das in allen reichlich vorhanden ist, vergleichungsweise das zuverlässigste

Bild von dem Stifter unserer Religion, seiner Lehrweise und seinen Schicksalen liefert. Dass nun in dieser Beziehung das johanneische nicht in Betracht kommt, diess ist durch alles, was seit Baur's entscheidender Untersuchung hierüber verhandelt worden ist, wissenschaftlich ganz ausser Frage gestellt, und ich kann in dieser Beziehung, wie schon vor dreissig Jahren, so auch jetzt noch, allen wesentlichen Ergebnissen jener Untersuchung nur beitreten; und diese Anerkennung wird durch das Zugeständniss nicht im geringsten beeinträchtigt, dass Baur vielleicht nicht jeden einzelnen Zug der johanneischen Darstellung durchaus richtig erklärt, dass er die Unmittelbarkeit des künstlerischen Schaffens in dem Evangelisten dann und wann in allzuverwickelte Reflexionen aufgelöst, die Bedeutung, welche das äusserliche der evangelischen Geschichte, trotz seines Idealismus, doch fortwährend für ihn hatte, zu wenig hervorgehoben habe, und dass in allen diesen Beziehungen Strauss' feinsinnige Bemerkungen über dieses „sinnlich-übersinnlichste Evangelium" (z. B. S. 141 ff. 595. 609 f.) den seinigen zu einer werthvollen Ergänzung dienen. Lange nicht so frei, wie Johannes, geht Lukas mit dem überlieferten Geschichtsstoffe um; aber doch steht auch von ihm ausser Zweifel, dass er mit demselben immer noch sehr eingreifende Veränderungen vorgenommen, und in einzelnen Fällen (wie vor allem c. 10 bei der Erzählung von den siebzig Jüngern) die ältere Darstellung, deren Spuren wir bei Matthäus viel deutlicher verfolgen können, nicht allein durch weitere traditionelle Elemente bereichert, sondern auch ohne Bedenken, praktischen und dogmatischen Interessen zuliebe, umgebildet hat. Dem, was Strauss in dieser Beziehung über seine Tendenz und sein Verfahren bemerkt, kann ich mich um so vollständiger anschliessen, da es mit der Ansicht, welche ich 1854 in meiner Schrift über die Apostelgeschichte*) ausgeführt habe, ganz übereinstimmt. Dass wir bei Lukas weder das „Urevangelium" selbst, noch eine treue Nachbildung des-

*) Und jetzt auch in der Abhandlung über das Urchristenthum, oben S. 268 f.

selben zu suchen haben, darüber ist die heutige Evangelienforschung ausnahmslos einig; dass er jünger ist als Matthäus, wird ausser allem andern schon durch die Stelle c. 21, 24, wenn wir sie mit Matth. 24, 29 vergleichen, zur Evidenz erhoben; denn während Matthäus der Zerstörung Jerusalems noch nahe genug steht, um die Weissagung, es solle „alsbald“ nach derselben der Menschensohn in den Wolken erscheinen, unbedenklich in sein Evangelium aufzunehmen, so schiebt Lukas zwischen diese beiden Ereignisse die „Zeiten der Heiden“ ein, während deren Jerusalem in ihrer Gewalt sein soll, und erwartet erst nach Ablauf dieser Zwischenperiode die Wiederkunft Christi. Wenn endlich auch neuerdings wieder mehrfach bestritten worden ist, dass Lukas unsern Matthäus selbst und nicht blos dessen Vorgänger, den „Urevangelisten“, benützt habe, so scheint mir auch darüber bei genauer Vergleichung der beiden Schriften kaum ein Zweifel möglich zu sein, da sich Lukas in so vielen Fällen nicht allein an die Erzählung, sondern auch an die Ausdrücke des Matthäus anlehnt, dass dieser seinem Vorgänger wirklich fast bis zur Ununterscheidbarkeit ähnlich gewesen sein müsste, wenn man alle diese Berührungspunkte nur von der Benützung einer gemeinschaftlichen Quellenschrift herleiten wollte.

Weit streitiger ist, wie bemerkt, die Frage über das Verhältniss des Markus zu den zwei andern Synoptikern. Aber so viel Eifer und Scharfsinn auch aufgeboten worden ist, um zu beweisen, dass nicht die anderen von ihm benützt seien, sondern er von den anderen, oder dass wenigstens, — nach einer anderen Wendung — unter den drei von einander unabhängigen Evangelien das des Markus das älteste sei und der gemeinsamen Quelle, dem ächten „Urevangelium“ des Petrusschülers Markus, am nächsten stehe, so glaube ich doch nicht, dass es gelungen ist oder jemals gelingen wird, die Bedenken, die dieser Ansicht im Wege stehen, wirklich zu entkräften. Schon die äusseren Zeugnisse über das Dasein unseres zweiten Evangeliums sind ihr entschieden ungünstig. Das erste und dritte können wir wenigstens um die Mitte und vor der

Mitte des zweiten Jahrhunderts in den Händen Justin's des Märtyrers, das dritte auch in denen des Gnostikers Marcion nachweisen; von Markus findet sich weder sonstwo um diese Zeit, noch auch bei Justin eine sichere Spur; denn für die einzige Notiz, die man darauf beziehen könnte, die Erwähnung der „Donnersöhne" (Mark. 3, 17), verweist Justin selbst (Tr. 106) nicht auf unser Markusevangelium, sondern auf die „Denkwürdigkeiten des Petrus", d. h. die dem Papias bekannte, angeblich von Markus aus Vorträgen des Petrus niedergeschriebene Aufzeichnung. Hat aber Justin, der in Rom lebte, unser Evangelium, das allem Anscheine nach in dieser Stadt oder wenigstens in Italien entstanden ist, nicht gekannt, oder doch nicht in derselben Weise, wie die zwei anderen Synoptiker, benützt, so kann es sich zu seiner Zeit noch keines bedeutenden Ansehens erfreut haben und wohl auch noch nicht sehr lange im Umlauf gewesen sein. Sollen wir ferner das treueste Bild der ursprünglichen evangelischen Geschichtschreibung in einer Schrift besitzen, welche gerade die Hauptsache, die Lehre Jesu, so auffallend vernachlässigt, statt dessen aber die Wunder mit sichtbarer Vorliebe zusammenträgt und mit legendenhaft übertreibenden Zügen weiter ausführt, so ist diess nicht allein an sich selbst sehr unwahrscheinlich, sondern es ist auch mit der Thatsache schwer zu vereinigen, dass in den ältesten Aufzeichnungen über die Geschichte Christi, von denen wir durch Papias Kunde haben, vielmehr seine Reden es sind, auf die aller Nachdruck gelegt wird, und dass ebenso Justin der Wunder nur selten erwähnt, auf die Aussprüche Jesu dagegen auf jedem Blatte seiner Schriften zurückgeht. Weiter sehen sich die Vertheidiger der Priorität des Markus bei einzelnen Punkten selbst zu dem Geständniss genöthigt, dass er hier Bestandtheile der ursprünglichen evangelischen Ueberlieferung ausgelassen oder verändert habe; dass z. B. die Bergrede, welche bei ihm ganz fehlt, und mit ihr die bei Markus gleichfalls fehlende Erzählung über den Hauptmann zu Kapernaum in der „Urschrift" nicht gefehlt haben könne, dass seine kurze und farblose Erwähnung der Versuchung Christi eine ausführlichere Erzählung, wie wir

sie bei Matthäus und Lukas lesen, voraussetze, dass Markus c. 6, 3 an dem „Sohne Josephs“, oder dem „Sohne des Zimmermanns“, wie Jesus bei Lukas und Matthäus von den Nazaretanern genannt wird, aus dogmatischen Gründen Anstoss genommen und desshalb einen „Sohn der Maria“ daraus gemacht habe. Wie kann man dann aber eben dem Schriftsteller, welchem man so eingreifende Veränderungen der „Urschrift“ zutraut, sonst immer, sobald nicht geradezu zwingende Beweise des Gegentheils vorliegen, vor den anderen ohne weiteres den Vorzug geben, und welches Recht hat man, eine Abhängigkeit desselben von ihnen als undenkbar von der Hand zu weisen, wenn man doch in solchen Fällen, wie die eben angeführten, selbst zugeben muss, dass er der Mann war, aus Berichten wie die ihrigen, theils aus dogmatischen, theils aus schriftstellerischen Motiven, eine Darstellung wie die seinige herauszuarbeiten? Soll endlich Markus der älteste von unseren Evangelisten sein, so will sich mit dieser Voraussetzung der Umstand nicht reimen, dass er (um c. 9, 1. 13, 37 zu übergehen) c. 14, 24 ähnlich wie Lukas, nur in unbestimmteren Ausdrücken, die wunderbaren Vorzeichen der Wiederkunft Christi, welche Matthäus unmittelbar an die Zerstörung Jerusalems anknüpft, in einen späteren Zeitpunkt verlegt; und wird geläugnet, dass er einen der anderen benützt habe, oder soll er gar umgekehrt von ihnen benützt sein, so entsteht die Frage, wie es zu erklären ist, dass Markus so auffallend wenig eigenthümliches giebt, dass nicht allein der Inhalt seiner Berichte fast durchaus, sondern sehr häufig auch ihre sprachliche Fassung sich theils bei Matthäus, theils bei Lukas, oft auch bei beiden wiederfindet. Will man hiefür nicht annehmen, dass Markus sie benützt habe, so bleibt nur eines von zweien übrig: entweder müssten sie beide den Markus, oder alle drei müssten dieselbe Grundschrift benützt haben. Allein keine von diesen Annahmen reicht für die Fälle aus, wo Markus nicht blos überhaupt mit einem der zwei anderen Synoptiker übereinstimmt oder auch eine Mischung aus beiden darstellt, sondern wo sein Text zugleich auch Erscheinungen darbietet, welche man sich bei einem frei arbeitenden Schrift-

steller nicht wohl erklären kann, sondern nur bei einem solchen, der ältere Darstellungen vor sich gehabt und die Unebenheiten, welche sich bei der Verwendung eines fremden Materials so leicht ergeben, vollständig zu tilgen versäumt hat. Wenn z. B. Markus 1, 2 eine auf den Täufer Johannes gedeutete Stelle des Propheten Maleachi dem Jesaia beilegt, so erklärt sich diess am natürlichsten durch die Annahme, er habe mit der Stelle aus Jesaia, die auch Matthäus (3, 2) und Lukas (3, 4) hier anführen, unvorsichtiger Weise eine zweite Prophetenstelle verknüpft, welche bei denselben in anderem Zusammenhang (M. 11, 10. L. 7, 27), aber gleichfalls mit Beziehung auf Johannes, ohne Nennung des Propheten angeführt wird, dem sie entnommen ist. Wenn er c. 3, 13 die Auswahl der zwölf Apostel zwar mit Lukas (6, 13) auf dem Berge, unmittelbar vor der (von ihm übergangenen) Bergpredigt, vorgenommen werden lässt, und in dem Verzeichniss derselben höchst unregelmässig aus einer anderen Construction in die von Lukas festgehaltene überspringt, zugleich aber die Bestimmung der Apostel mit Worten bezeichnet, welche in anderem und weit angemessenerem Zusammenhange bei Matthäus 10, 1 und Lukas 9, 1 stehen, und welche selbst wieder eine Textmischung aus diesen beiden darstellen, so ist schwer zu glauben, dass er ganz unabhängig von ihnen auf diese Verbindung von Elementen gekommen sei, die wir bei ihnen offenbar an ihren ursprünglicheren Orten finden, und von denen er selbst c. 6, 7 deutlich verräth, wo sie eigentlich hingehören. Wenn er c. 3, 22 erzählt, als Jesus nach der Auswahl seiner Jünger vom Volke umdrängt in einem Hause war, haben die jerusalemitischen Schriftgelehrten ihm vorgeworfen, dass er die Teufel durch den Obersten derselben austreibe, so wird diese zusammenhangslose Mittheilung nur durch Matth. 12, 22 ff. verständlich, wo jener Vorwurf an eine Teufelsaustreibung angeknüpft ist. Wenn es bei ihm 14, 65 heisst, die Diener des Synedriums haben Jesus das Gesicht verhüllt, ihn geschlagen, und ihm zugerufen: „weissage", so ist hier offenbar zur Unverständlichkeit abgekürzt, was Luk. 22, 64. Matth. 26, 68 steht: „weis-

sage, wer es ist, der dich geschlagen hat"; Matthäus und Lukas können daher ihren Bericht nicht aus Markus haben; und da nun dieser überdiess theils Ausdrücke des Matthäus, theils solche des Lukas gebraucht, kann er den seinigen nur aus ihnen geschöpft haben. Wenn Markus 15, 37 f. sagt, Jesus sei mit einem lauten Schrei verschieden, der Vorhang des Tempels sei zerrissen, und als der wachthabende Centurio sah, „dass er mit solchem Geschrei (nach anderer Lesart kürzer, aber offenbar gleichbedeutend: „dass er so") verschieden war", habe er ausgerufen: dieser Mensch ist wirklich der Sohn Gottes gewesen — wenn Markus diess sagt, muss wohl jeder Leser sich fragen, wie irgend jemand, und vollends ein römischer Centurio, einen Hingerichteten desshalb, weil er vor seinem Tode einen lauten Schrei ausstiess, für den Sohn Gottes, den jüdischen Messias, habe halten, wie irgend ein Schriftsteller die Sache so habe motiviren können? Der seltsame Zug wird uns nur dann begreiflich, wenn wir uns erinnern, dass Matthäus 27, 50 zwar auch von dem lauten Schrei vor dem Verscheiden und von dem Zerreissen des Tempelvorhanges erzählt, dann aber beifügt: „und die Erde erbebte, und die Felsen spalteten sich, und die Gräber thaten sich auf, und viele Leichname Verstorbener standen auf" u. s. w.; „als aber der Centurio und seine Wache das Erdbeben und die übrigen Vorfälle sahen, fürchteten sie sich und sprachen: dieser ist wirklich der Sohn Gottes gewesen". Hier ist die Aeuserung des Centurio durch die vorangehenden sinnfälligen Wunder genügend motivirt. Markus hat diese Wunder ebenso wie Lukas (wahrscheinlich wegen der Todtenauferstehung, an der ihnen anstössig war, dass sie der des „Erstlings der Todten" vorangehen sollte) weggelassen, aber die Anerkennung Christi durch den Centurio will er nicht missen, und so bleibt ihm, da derselbe das Zerreissen des Tempelvorhanges nicht gesehen haben konnte, zu ihrer Begründung nur der laute Schrei des Sterbenden, das einzige auffallende, was der Centurio bei ihm wahrgenommen hat, übrig. Eine Reihe anderer Beispiele, und namentlich auch solcher, in denen sich der Text des Markus

nur als eine Mischung aus denen der zwei anderen Synoptiker erklären lässt, giebt Strauss S. 130 f. Die Auskunft aber, dass Markus in allen diesen Fällen nicht jene, sondern die ihm mit ihnen gemeinsame Grundschrift vor Augen gehabt habe — diese Auskunft hat zwar auch sonst vieles gegen sich; ganz besonders unzulässig erscheint sie jedoch bei den Stellen, in welchen heterogene, in unsern Texten an Matthäus und Lukas vertheilte, Züge und Ausdrucksweisen bei Markus verknüpft sind. Wenn dieser z. B. in einem der oben angeführten Fälle das, was Matthäus und Lukas nur an einer, und zwar an der allein passenden Stelle, über die Bestimmung der Apostel sagen, an zwei Stellen (3, 14 und 6, 7) bringt, und wenn er in Bezug auf einen Theil dieser Bestimmung, das Teufelaustreiben, das einemal mit Lukas 9, 1 von Dämonen, das anderemal mit Matthäus 10, 1 von „unreinen Geistern" redet, so ist doch beides gleich unwahrscheinlich: dass die „Grundschrift" diese Stelle ebenfalls an beiden Orten gehabt, und dass sie an Einem für die Sache zwei Bezeichnungen gegeben haben sollte, von denen Matthäus die eine, Lukas die andere ihr entnommen hätte; in diesem Falle hat vielmehr Markus ganz augenscheinlich die zwei anderen Synoptiker benutzt: er hat die Angabe über die Bestimmung der Apostel zum Krankenheilen und Teufelaustreiben, welche jene erst an einer späteren Stelle haben, nur desshalb an die frühere (3, 14 vor die Bergpredigt) vorgerückt, weil er dem Apostelverzeichniss mit Lukas (bei dem diess durch die ganze Anlage seiner Schrift motivirt ist), diesen Ort anwies, mit dem Apostelverzeichniss aber bei Matthäus jene Angabe verknüpft fand; und da er dieselbe in Folge davon c. 6, 7 noch einmal wiederholen musste, wählte er für die letztere Stelle den Ausdruck des Matthäus, während ihm in der ersteren mit dem des Lukas der des Matthäus sich gemischt hat. Wenn Markus, bei seiner grossen Vorliebe für Teufelaustreibungen, zwar mehr derartige Wunder erzählt, als Matthäus, und auch mehr als Lukas, aber kein einziges, welches sich nicht entweder bei Matthäus oder bei Lukas fände, so lässt sich nicht annehmen, dass diese ihre Erzählungen un-

abhängig von einander aus Markus (oder seiner Grundschrift) entlehnt haben: denn was hätte in diesem Fall den Matthäus veranlassen sollen, nur solche wegzulassen, welche Lukas, und den Lukas, nur solche wegzulassen, welche Matthäus aufnahm? ebensowenig aber, dass der eine von ihnen ausser Markus (bzw. dem Urmarkus) auch noch den andern benützt, und nun absichtlich diejenigen Dämonenaustreibungen des Markus, welche jener nicht gab, nachgeholt hätte: denn warum hätte dieser, wenn es ihm um Vollständigkeit in solchen Wundern zu thun war, andere, die seine beiden Vorgänger brachten, die also noch besser beglaubigt waren, übergangen, oder wenn es ihm nur um Ergänzung der früheren Darstellungen zu thun war, solche, die er bei beiden vorfand, wiederholt? Der Thatbestand erklärt sich vielmehr nur durch die Voraussetzung, Markus habe den Matthäus und Lukas vor sich gehabt, und aus beiden das, was ihm zusagte, ausgewählt. Aehnlich verhält es sich aber auch in den übrigen Fällen. Die Abhängigkeit des Markus von Matthäus und Lukas wird trotz allem Scharfsinn, der neuerdings zur Begründung der entgegengesetzten Annahme aufgeboten worden ist, doch immer wieder das letzte Ergebniss der Kritik bleiben.*) Da aber Markus neben ihnen ohne Zweifel auch noch andere Evangelienschriften, oder wenigstens Eine solche gebraucht hat, und da ebenso Lukas, wie er uns selbst sagt, nicht blos Einen, sondern mehrere Vorgänger vor sich hatte, so ist es immerhin möglich, dass jeder derselben in einzelnen Fällen die ursprüngliche Ueberlieferung reiner erhalten hat als die anderen; wie es sich aber damit verhält, diess kann immer nur nach inneren Merkmalen, aus der Beschaffenheit der betreffenden Angaben, entschieden werden.

Sehen wir nun von hier aus auf Renan zurück, so ist er mit dem oben dargelegten Standpunkte zunächst in der Ueberzeugung einverstanden, die Urquelle der evangelischen Geschichte sei die mündliche Ueberlieferung, und lange Zeit sei

*) Eingehender habe ich einige der obenberührten Punkte in Hilgenfeld's Zeitschrift f. wissensch. Theol. VIII. 3. 4 erörtert.

neben dieser den schriftlichen Aufzeichnungen kein solcher Werth beigelegt worden, dass man Bedenken getragen hätte, sie aus der Tradition oder aus einander zu ergänzen und umzuarbeiten. Die ältesten Spuren von Evangelienschriften findet ferner auch Renan in den Angaben des Papias über die Spruchsammlung des Matthäus und die Denkwürdigkeiten des Markus. Aus diesen zwei Quellen sind, wie er glaubt, unsere zwei ersten Evangelien zusammengearbeitet; von ihnen zeichnet sich Matthäus dadurch aus, dass er die Aussprüche Jesu am meisten in ihrer ursprünglichen Gestalt erhalten hat, wogegen Markus (welcher Renan, wie unsern deutschen Lobrednern dieses Evangelisten, besonders durch seine — unserer Meinung nach ganz und gar gemachte — Anschaulichkeit imponirt) in den Erzählungen der ältesten, von Petrus und anderen Augenzeugen ausgehenden, Ueberlieferung am nächsten geblieben sein soll. Weit geringer ist die geschichtliche Glaubwürdigkeit des Lukas: sein Evangelium ist bereits eine Darstellung aus zweiter oder genauer gezählt aus dritter Hand, ein Werk der schriftstellerischen Kunst, welches zwar vergleichungsweise den grössten Reiz hat, welches aber von dem kritischen Geschichtschreiber doch nur mit grosser Vorsicht gebraucht werden darf. In Renan's Bemerkungen über den schriftstellerischen Charakter dieses Evangeliums findet sich manche feine und treffende Wahrnehmung; wenn er aber freilich der Meinung ist, der Verfasser desselben sei durch die Apostelgeschichte als Begleiter des Paulus beglaubigt, so ist vielmehr zu sagen, die Apostelgeschichte stelle ganz ausser Zweifel, dass er ein solcher zwar sein will, aber nicht ist; und wenn er diesen vermeintlichen Begleiter des Paulus zugleich zum „exaltirten Ebjoniten“ und gesetzesfrommen Juden macht, so traut man seinen Augen kaum, solches gerade über den Pauliner behauptet zu sehen, man sieht aber auch, dass der Verfasser von der eigentlichen Tendenz des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte keine Ahnung hat, und mit den Untersuchungen, welche diese Frage in Deutschland, wenigstens in

der Hauptsache, schon längst erledigt haben, vollkommen unbekannt geblieben ist.

In noch viel höherem Grade gilt diess aber von seinen Vorstellungen über das vierte Evangelium. Keine andere Frage der Evangelienkritik ist für die Auffassung der evangelischen Geschichte so wichtig wie diese. Aber gerade über diese Grundfrage bleibt Renan so auffallend im unklaren, dass seine Antwort auf dieselbe vom Standpunkt der heutigen Wissenschaft aus nur als ein auffallender Rückschritt bezeichnet werden kann. Mit der deutschen Kritik nach Strauss' erstem Leben Jesu und ihren Ergebnissen über Johannes, wie es scheint, ganz unbekannt, greift er zu einer Annahme, die sich in ihrer widerspruchsvollen Halbheit bei uns längst überlebt hat. Einestheils kann er sich nicht verbergen, dass Papias von einem Evangelium des Johannes nichts gewusst haben kann; und was den Inhalt dieses Evangeliums anbelangt, so gereichen ihm nicht allein die „abstrakten metaphysischen Vorlesungen" des johanneischen Christus zum unüberwindlichen Anstoss, sondern er findet auch, dass an einzelnen Punkten der Erzähler, um besonderer Zwecke willen, die Geschichte wissentlich gefälscht habe. Andererseits glaubt er doch, nicht allein die Späteren, wie Tatian und Irenäus, sondern auch schon Justin habe unser viertes Evangelium gekannt und gebraucht (wovon in Betreff Justin's freilich genau das Gegentheil richtig ist); und während er seine Reden allerdings nicht für geschichtlich zu halten weiss, urtheilt er über die erzählenden Stücke, sie seien grossentheils so genau, dass sich der Augenzeuge nicht verkennen lasse, und der Gang des Lebens Jesu im ganzen sei bei Johannes viel schärfer und befriedigender gezeichnet als bei den Synoptikern. So kommt er denn schliesslich zu dem Ergebnisse, das vierte Evangelium sei wahrscheinlich auf Grund der Erinnerungen, welche Johannes im Alter schriftlich niedergelegt hatte, von einem seiner Schüler verfasst und mit jenen Redestücken bereichert worden, die dem Geiste wie der Sprache des synoptischen Christus so wenig entsprechen. Doch will er auch, bezeichnend genug, die Möglichkeit nicht ausschliessen,

dass der Apostel selbst, in der letzten Zeit seines Lebens einer theosophischen Mystik ergeben, seinem Meister diese Reden geliehen habe. Wie dem aber sein möge: jedenfalls soll das Evangelium in der Mehrzahl seiner Geschichtserzählungen ebenso glaubwürdig, wie in seinen Berichten über die Reden Jesu unzuverlässig sein. Eine ähnliche Theilung dieses Evangeliums ist in Deutschland ehedem, bald nach dem ersten Erscheinen von Strauss' Leben Jesu, auch versucht worden, sie ist aber so unglücklich abgelaufen, dass sie jeden Nachfolger hätte abschrecken müssen, den gleichen Weg zu betreten; und sie ist zur vollkommenen wissenschaftlichen Unmöglichkeit geworden, seit Baur siegreich gezeigt hat, dass gerade dieses Evangelium mehr als irgend ein anderes ein Werk aus Einem Guss ist, dass Eine und dieselbe Idee in ihm das einzelste wie das ganze beherrscht, dass seine Erzählungen nichts anderes sind, als die historischen Illustrationen seiner Reden, und dass man immer nur die Wahl hat, das ganze, wie es ist, als johanneisch anzunehmen, oder das ganze einem anderen und weit späteren zuzuweisen. Aber Renan scheint nicht allein von dieser grundlegenden Untersuchung und von allen weiteren Verhandlungen, welche sich an sie anknüpften, nichts zu wissen, sondern er verhält sich überhaupt zu den johanneischen Erzählungen so unkritisch, dass er selbst durch solches, dessen Ungeschichtlichkeit schon Strauss zur Evidenz erhoben hatte, sich in dem Glauben an seine Hypothese nicht stören lässt, und dass Züge, bei denen die schriftstellerische Erfindung so handgreiflich ist, wie bei dem ungenähten Rock Christi, ihm geradezu als Beweis für die Augenzeugenschaft des Erzählers dienen müssen.

Welche Folgen sich aber daraus für seine Geschichtsdarstellung ergeben haben, diess wird sich zeigen, wenn wir uns von den Quellen der evangelischen Geschichte zu dieser selbst wenden.

Bei der Bearbeitung der evangelischen Geschichte kann man einen doppelten Weg einschlagen. Man kann von den einzelnen Erzählungen, so wie sie uns vorliegen, ausgehen, um durch die Kritik derselben, durch Entfernung ihrer unhistori-

schen Bestandtheile, den geschichtlichen Rest auszuscheiden; oder man kann umgekehrt mit der Darstellung des muthmasslichen geschichtlichen Verlaufes, so weit er sich noch ausmitteln lässt, beginnen, und von hier aus zeigen, wie und aus welchen Gründen sich im Fortgange der Zeit an diesen historischen Kern die mancherlei unhistorischen Angaben angesetzt haben. Das erstere Verfahren, welches wir ein analytisches nennen können, hatte Strauss in seinem ersten Leben Jesu befolgt; dem zweiten, synthetischen, giebt er diessmal den Vorzug: von den zwei Büchern, in die er, nach der ausführlichen Einleitung, seine Darstellung vertheilt hat, behandelt das erste „das Leben Jesu im geschichtlichen Umrisse", das zweite „die mythische Geschichte Jesu in ihrer Entstehung und Ausbildung". Er hat sich dadurch allerdings des Vortheils begeben, seine Ergebnisse durch jene allseitige, ihren Stoff bis in seine feinsten Verzweigungen zergliedernde Kritik der evangelischen Berichte und ihrer vielgestaltigen Auslegungen zu begründen, in welcher die Hauptstärke seines früheren Werkes liegt. Aber er durfte diess um so eher, da er dieser Anforderung schon in jenem so glänzend genügt hatte, und da er immerhin auch in das neue Werk von den kritischen Ausführungen so viel aufgenommen hat, als sich mit seiner populäreren Bestimmung vertrug. Und durch die Selbstbeschränkung nach dieser Seite gewinnt er auf der anderen die Möglichkeit, jetzt zu leisten, was er früher nicht hatte leisten können, und theils von der wirklichen Geschichte und der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu ein zusammenhängendes Bild zu entwerfen, theils die Entstehung der evangelischen Berichte weit vollständiger und genauer, als früher, zu erklären. Für uns ist hier die erste von diesen Untersuchungen, die Frage nach der Geschichte und dem Charakter Jesu, die Hauptsache, und eben diese Frage wird uns auch durch die Parallele zwischen Strauss und Renan vorzugsweise nahe gelegt, denn für die Erklärung des ungeschichtlichen in den evangelischen Erzählungen hat der letztere im ganzen nur wenig gethan. Auch hier werde ich mich aber auf die Hauptpunkte beschränken müssen.

Fragen wir nun zunächst, wie Jesus das wurde, was er gewesen ist, so müssen wir freilich bei ihm, wie bei so vielen von den grössten Wohlthätern und Heroen der Menschheit, den gänzlichen Mangel an beglaubigten Nachrichten über seine persönlichen Verhältnisse und seine Bildungsgeschichte beklagen. Von den ersteren wissen wir kaum mehr, als dass er aus Nazaret gebürtig war, dass sein Vater Joseph, seine Mutter Maria hiess, dass der erstere das Gewerbe eines Zimmermanns trieb, welches er wahrscheinlich selbst auch erlernt und betrieben hatte; von der zweiten wissen wir nicht einmal so viel, sondern bis auf Jesu erstes Hervortreten im Verkehr mit dem Täufer Johannes überhaupt nichts. Wir sind daher zur Ausfüllung dieser Lücke ganz und gar auf Vermuthungen angewiesen. Sehen wir nun, welche Richtung diese Vermuthungen bei unsern beiden Kritikern nehmen, so ist es bezeichnend genug, dass bei Renan die persönlichen, bei Strauss die allgemeinen geschichtlichen Verhältnisse in den Vordergrund treten. Jener beginnt zwar auch mit einer kurzen Schilderung der jüdischen Zustände in den letzten vorchristlichen Jahrhunderten; aber noch viel mehr liegt ihm doch daran, seinen Lesern eine Vorstellung von den nächsten Umgebungen Jesu und den Umständen zu verschaffen, unter denen er heranwuchs. Er spricht von Nazaret und seiner anmuthigen Umgegend; von der jüdischen Weise des Unterrichts, die von der unsrigen weit abliegend auch dem Ungelehrten eine verhältnissmässig hohe Geistesbildung möglich machte; von dem Einflusse, welchen auf einen von der griechischen Wissenschaft durchaus unberührten, ohne eine Ahnung von dem politischen Weltzustande gebliebenen jungen Mann aus dem jüdischen Volke die heiligen Schriften dieses Volkes, besonders die dichterischen und prophetischen, die Sittensprüche eines Hillel und anderer Rabbinen, der Geist einer wundergläubigen, supranaturalistischen Weltansicht haben musste; von der Entwicklung der messianischen Ideen und der Gährung, welche dadurch in den Gemüthern hervorgebracht wurde; von dem Gegensatze, der zwischen Galiläa und Judäa, wie in dem Charakter der Land-

schaft, so auch in dem des religiösen und geselligen Lebens stattfand. Seine Ausführungen hierüber sind auch ganz ansprechend und geeignet, uns von den Verhältnissen, unter denen Jesus aufwuchs, eine lebendigere Anschauung zu geben. Das lässt sich aber freilich, wenn man näher zusieht, nicht verkennen, dass schon hier die Phantasie des Geschichtschreibers mehr als Einen Zug in sein Bild eingetragen hat, dessen Geschichtlichkeit schwerlich zu erweisen ist; dass er der entzückenden Natur Galiläa's, die er selbst überdiess lange nicht so reich und so freundlich fand, wie sie ehedem gewesen sein soll, für die Charakterbildung Jesu eine ganz übermässige und durch keine bestimmten Anzeichen zu bewährende Bedeutung giebt, dass auch von seiner Lobrede auf die heitere Harmlosigkeit, die idyllischen Zustände der galiläischen Bevölkerung ziemlich viel abzuziehen sein wird, wenn wir uns erinnern, wie gerade diese Provinz der Schauplatz blutiger Empörungen gegen die Römer, das Vaterland Judas des Gauloniters, der Hauptsitz, oder jedenfalls ein Hauptsitz des jüdischen Zelotenthums und des religiös-politischen Räuberwesens war; dass es mit den Festreisen nach Jerusalem, welche Jesus von Kindheit an fast jedes Jahr mitgemacht haben soll, und mit der Wirkung, die Renan ihnen zuschreibt, sich schwerlich genau so verhalten hat, denn die Erzählung des Lukas 2, 41 ff. ist von Strauss nicht ohne Grund bezweifelt worden, und bei seiner allein unbestreitbaren letzten Anwesenheit in Jerusalem gewinnt es den Anschein, als ob ihm der Tempel und das Volkstreiben darin etwas ganz neues wäre (Matth. 21, 12. 24, 1 parall.). Wenn vollends Renan das Ergebniss seiner Betrachtungen über die religiöse Entwicklung Jesu in die Worte zusammenfasst: *un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée appelés à ses festins, les fondateurs du royaume du ciel comme un cortége de paranymphes: voilà ce que la Galilée a osé, ce qu'elle a fait accepter*, so entspricht diess zwar ganz seiner Neigung, aus den Anfängen des Christenthums eine galiläische Idylle zu machen; aber jeder sieht auch, dass damit das grosse, ernste und weltumwälzende in dem Charakter dieser Religion

und ihres Stifters mit Phrasen verhüllt wird, die um so geringeren Werth haben, da das Bild von dem Hochzeitmahle des Messias, welches auch der ungeschichtlichen Erzählung über die Hochzeit in Kana zu Grunde liegt, nicht einmal etwas eigenthümlich christliches ist, und da es, wie schon die Apokalypse beweist, mit der vollen Gluth eines ächt jüdischen Rachegeistes recht gut zusammen bestehen kann.

Viel weniger weiss uns Strauss von der Bildungsgeschichte Jesu zu erzählen. Auch er nimmt an, dass derselbe einen gelehrten Unterricht, selbst im Sinne des damaligen Judenthums, nicht genossen habe, und er beruft sich dafür auf die Frische und Ursprünglichkeit seiner Lehre und Lehrart und auf die Abwesenheit jenes Schulgeschmackes, der doch sogar bei dem geistvollen Heidenapostel noch so merklich sei. Er erinnert ferner daran, dass in Galiläa, dessen Bevölkerung stark mit Heiden versetzt und von den glaubensstolzen Judäern durch Samaria getrennt war, die Umstände einer freieren religiösen Richtung günstig waren. Aber weiter wagt er die Vermuthung, der keine bestimmteren geschichtlichen Spuren zur Seite stehen, nicht zu treiben, und so begnügt er sich mit der Bemerkung, dass Jesus (ähnlich wie Sokrates, können wir beifügen, der ja auch ein Handwerker war, und keine gelehrte Kenntniss der Philosophie besass, deren Reformator er werden sollte) die Hülfsmittel, deren er für die Entwicklung seiner inneren Begabung bedurfte, in dem fleissigen Studium des alten Testaments und in dem freien geselligen Verkehr auch mit den Gelehrten seines Volkes, insbesondere mit den Angehörigen der drei herrschenden Schulen, gefunden habe. Dafür giebt er uns aber nicht allein über den Entwicklungsgang des Judenthums eine viel eingehendere Uebersicht als Renan, und er fasst hiebei namentlich die bei den Propheten hervortretenden Ansätze zu einer Vergeistigung der Religion, die Ausbildung und Umgestaltung der messianischen Idee, die jüdischen Sekten des ersten vorchristlichen Jahrhunderts in's Auge; sondern er ergänzt auch diese Untersuchung, nach Baur's Vorgang, durch eine höchst lichtvolle, alle wesentlichen Punkte klar und

treffend hervorhebende Darstellung der Beiträge, welche der griechische Geist durch seine wissenschaftliche und sittlich-religiöse Entwicklung, das römische Weltreich und der praktische Sinn des römischen Volkes für die Vorbereitung des Christenthums geliefert haben; und ich muss dieser Auseinandersetzung einen um so grösseren Werth beilegen, je entschiedener ich fortwährend an der Ueberzeugung festhalte, dass nicht allein die thatsächliche Umgestaltung der Verhältnisse durch die römische Weltherrschaft, sondern auch der Gang und die Verbreitung der griechischen Geistesbildung an der Entstehung der christlichen Religion einen weit grösseren Antheil gehabt hat, als man gewöhnlich annimmt. Gerade bei dem Stifter des Christenthums lässt sich diess aber freilich am schwersten nachweisen. Dass die hellenische Philosophie und die ganze hellenische Denkweise seit dem Auftreten der ältesten christlichen Alexandriner und der Gnosis auf die theologischen Vorstellungen und die sittlichen Anschauungen der Christen einen massgebenden Einfluss gewonnen hat, diess freilich ist augenscheinlich. Auch bei Paulus, dessen Vaterstadt Tarsus ein berühmter Sitz griechischer, namentlich stoischer Philosophie war, den seine rabbinischen Studien wenigstens auf dem Wege der Bestreitung mit fremden Elementen in Berührung bringen konnten, dessen Lehrer Gamaliel seine Kenntniss des Griechischen zum Vorwurf gemacht wurde, der seit seiner Bekehrung fast ganz ausserhalb Palästina's, in der Griechenstadt Antiochia, in Ephesus, Korinth u. s. w. gelebt hat — auch bei ihm würden wir uns weniger wundern können, wenn es sich zeigen sollte, dass ihm manche Ideen mittelbar oder unmittelbar aus derselben Quelle zugeflossen seien, aus der ein Philo und andere in jener Zeit so reichlich geschöpft haben. Aber wer soll es wahrscheinlich finden, dass dieselbe auch dem ungelehrten Galiläer, dem Autodidakten aus Nazareth, offen stand, bei dem uns keine einzige sichere Spur zu der Vermuthung berechtigt, er sei der griechischen Sprache kundig gewesen oder mit hellenisch gebildeten Männern in Verbindung gestanden? Allein wenn man sich die Verhältnisse

klar macht, um die es sich hier handelt, so wird man die Sache doch weniger undenkbar finden müssen, als sie beim ersten Anblick scheinen könnte. Die Frage ist ja nicht die, ob Jesus selbst mit dem Griechenthum in unmittelbare Berührung kam — diess ist freilich höchst unwahrscheinlich —, sondern ob manche von den Gedanken, welche die griechische Philosophie zuerst in Umlauf gesetzt hat, nach Palästina übergehen und sich in den Kreisen einbürgern konnten, welche dem Stifter des Christenthums die Bildungsstoffe lieferten, deren er, wie jeder Mensch, gerade zur Entwicklung seiner schöpferischen Eigenthümlichkeit nicht entbehren konnte. Diese Möglichkeit wird man aber nicht ohne weiteres verneinen können, wenn man bedenkt, dass jene Gedanken in der griechischen Welt schon seit Jahrhunderten auf's nachhaltigste gewirkt hatten, dass man ihnen auch abgelöst von ihrer Schulform und ihrem systematischen Zusammenhang allenthalben begegnete, bei den Rednern und Dichtern, wie bei den Philosophen, im täglichen Leben, wie in der Schule und der Literatur; dass ferner das jüdische Volk ausserhalb Palästina's, in Syrien, Kleinasien, und vor allem in Aegypten, gleichfalls seit Jahrhunderten in die folgenreichste Wechselwirkung mit dem griechischen Geiste getreten war, und dass die Palästinenser gegen die Ideen, welche ihre auswärtigen Stammesgenossen in sich aufgenommen hatten, bei dem lebhaften, durch die Geschäftsverbindungen und die religiösen Nationalfeste genährten Verkehr mit denselben, sich unmöglich absperren konnten; dass der Einfluss des griechischen Wesens, welcher unter den Seleuciden schon vor dem gewaltsamen Hellenisirungsversuche des Antiochus Epiphanes in geräuschloserer Weise lange Zeit fortgedauert haben muss, auch durch die makkabäische Reaktion schwerlich so völlig beseitigt werden konnte, und dass ein sprechendes Denkmal und ein höchst wirksamer Vermittler dieses Einflusses sich in den Sekten der Essener und Therapeuten noch lange in die christliche Zeit herab erhalten hat. Dass nämlich der entscheidende Anstoss zu der Entstehung des Essäismus, welche nach Josephus gerade in die Makkabäerzeit fällt, vom Hellenismus, und näher von dem

orphisch-pythagoreischen Religionswesen ausgieng, diess wird trotz aller neueren Bestreitung fortwährend als ein vollkommen gesichertes Ergebniss festzuhalten sein, da die drei Partheien der Neupythagoreer, der Essäer und der Ebjoniten im ganzen und grossen, wie in den individuellsten und zufälligsten Zügen, eine Verwandtschaft zeigen, welche uns geradezu berechtigt, sie als den griechischen, den jüdischen und den christlichen Zweig Eines und desselben Stammes, des späteren Pythagoreismus, zu bezeichnen. Wüssten wir daher auch gar nichts von den Wegen, auf denen griechische Einflüsse in den Bereich des werdenden Christenthums gelangen konnten, so würde doch dieses unser Nichtwissen noch lange kein Grund für uns sein dürfen, einen solchen Zusammenhang zu läugnen: da vielmehr die allgemeinen Verhältnisse jener Zeit durchaus geeignet waren ihn zu begünstigen, und da andererseits die Thatsache vorliegt, dass Ideen, welche auf griechischem Boden schon in der vorchristlichen Zeit mit allem Nachdruck ausgesprochen wurden, zu denen dagegen das auf sich selbst beschränkte Judenthum sich nie erhoben hat, im Christenthum die fruchtbarste Anwendung gefunden haben, so würden wir selbst in jenem Falle kaum umhin können, einen solchen Zusammenhang zu behaupten. Nun steht es aber nicht einmal ganz so schlimm. So wenig uns vielmehr auch über die damaligen geistigen Zustände Palästina's und insbesondere Galiläa's, genaueres bekannt ist, so sehen wir doch, dass das „Galiläa der Heiden" mit seiner gemischten Bevölkerung, mit den halbgriechischen Städten Cäsarea und Ptolemais an der nahen Küste, mit Griechen und griechisch gebildeten selbst in seiner Hauptstadt, auswärtigen Einflüssen in hohem Grade offen stand; und in den Essenern kennen wir eine Parthei, welche von Hause aus mit dem Griechenthum zusammenhängend vorzugsweise geeignet war, den Ideen, die sie von dorther in sich aufgenommen hatte, bei ihren jüdischen Landsleuten Eingang zu verschaffen. Namentlich den letzteren Punkt möchte ich in seiner Bedeutung nicht gering anschlagen. Jesus selbst zwar war gewiss kein Mitglied des Essäervereins, und was der Pragmatismus der

Aufklärungsperiode von der geheimen Mitwirkung seiner Ordensbrüder für seine menschenbeglückenden Plane zu erzählen wusste, ist mit Recht längst vergessen. Die unbefangene Heiterkeit seines Wesens steht mit der weltscheuen Zurückhaltung und der ascetischen Strenge, seine hohe Geistesfreiheit mit der Partheibeschränktheit und Geheimnisskrämerei der Essener zu entschiedenim Widerspruch, und andererseits scheint die messianische Idee, von der er von Anfang an ausgeht, für jene nur geringe Bedeutung gehabt zu haben. Aber so wenig man im vierzehnten Jahrhundert ein Begarde oder im siebzehnten ein Quäker zu sein brauchte, um mit diesen Sekten in Berührung zu kommen, ebensowenig brauchte man im ersten dem Essenerorden anzugehören, um von den leitenden Gedanken und der religiösen Eigenthümlichkeit dieses Ordens eine Einwirkung zu erfahren. Die Essener waren, wie wir mit Sicherheit annehmen dürfen, ein Verein, dessen Einfluss weit über den engeren Kreis seiner förmlichen Mitglieder hinausgieng und jeden erreichen musste, welcher sich in dem damaligen Palästina um religiöse Dinge ernstlich bekümmerte. Von welcher ausserordentlichen Wichtigkeit war dann aber schon die eine Thatsache, dass man hier eine durch Frömmigkeit hervorragende Gesellschaft vor sich sah, welche den altväterlichen Opferdienst und um seinetwillen den ganzen Tempelkultus verschmähte, welche statt der Opfer Reinheit des Herzens verlangte und die nationale Starrheit des Judenthums durch die ausgedehnteste Menschenliebe überwand! Wie verwandt diese Geistesrichtung dem Christenthum war, sehen wir schon an dem Umfang, in welchem, und der Schnelligkeit, mit welcher sie in die älteste Christengemeinde eindrang; dass aber auch schon der Stifter des Christenthums von ihr berührt war, wird neben dem ganzen Geiste seiner Lehre besonders durch seine demnächst zu besprechende Stellung zum jüdischen Kultus und durch seine Aussprüche über den Eid und die Ehe wahrscheinlich, die unverkennbar an essenisches anklingen*).

*) M. vgl. zu dem obigen auch S. 76 ff.

Mit der eben besprochenen Frage hängt auch die Untersuchung über das Verhältniss Jesu zu dem Täufer Johannes zusammen. Dass nun die evangelischen Berichte hierüber grossentheils ungeschichtliche und blos aus dogmatischen Voraussetzungen entsprungene Angaben enthalten, steht ausser Zweifel; doch nehmen unsere beiden Kritiker mit Recht an, diesen Angaben liege wenigstens die Thatsache zu Grunde, dass Johannes von Jesus aufgesucht wurde und ihm seine Taufe ertheilte. Wenn jedoch Renan beifügt, diess sei erst geschehen, nachdem Jesus schon selbständig als Lehrer aufgetreten war und eine kleine Schule um sich versammelt hatte, so hat er sich durch einige jener ungeschichtlichen Züge und namentlich durch das vierte Evangelium irre führen lassen, dessen Darstellung hier gerade ganz unverkennbar durch die Absicht bestimmt wird, die höhere Natur und Würde Jesu durch die bewundernde Anerkennung und freiwillige Unterordnung des Täufers zu heben; wozu dann überdiess noch eine unrichtige Erklärung der Worte Joh. 3, 22 gekommen zu sein scheint. Was aber für uns die Hauptsache wäre, über den Einfluss etwas zu erfahren, den Johannes auf Jesus ausgeübt hat, darüber geben uns die evangelischen Berichte, welche an einen solchen Einfluss ihrem ganzen Standpunkte nach gar nicht denken, leider keinen Aufschluss; und so beschränkt sich Strauss in dieser Beziehung auf einige allgemeine Vermuthungen. Er findet es wahrscheinlich, dass Jesus den Umgang eines so bedeutenden Mannes sich nicht blos vorübergehend zunutze gemacht habe, dass er neben der sittlichen Anregung, die von ihm ausgieng, auch für seinen Beruf als Volkslehrer manches von ihm gelernt habe, daneben aber zugleich immer mehr auch des Unterschiedes seiner Weise von der des Täufers sich bewusst geworden sei. Für seine Ankündigung des Reichs Gottes ohnedem musste er, wenn er überhaupt in einem Schülerverhältniss zu Johannes stand, von diesem den bedeutendsten Anstoss erhalten; auch die Beziehung zum Essäismus, welche wir oben vermuthet haben, könnte durch den Propheten, dessen Taufe mit den essenischen Lustrationen grosse Aehnlichkeit hat, und

der wie die Essener die Vorrechte der Abrahamssöhne gegen die sittlichen Leistungen zurückstellt, mit vermittelt sein; und wenn es bei Matthäus Pharisäer und Sadducäer sind, welche der Täufer ein Otterngezüchte nennt, so würde dieses Urtheil über die herrschenden Partheien zu der Schärfe der antipharisäischen Reden Jesu auf's beste passen. Renan's Annahme dagegen, dass Jesus den Taufritus von Johannes angenommen habe, kann nur das zweifelhafte Zeugniss des vierten Evangeliums für sich anführen; das richtigere hat ohne Zweifel Strauss, wenn er, auf die Darstellung der Synoptiker und das eigene halbe Zugeständniss des Johannes gestützt, glaubt, die Christengemeinde habe sich den Taufgebrauch erst nach dem Tode ihres Stifters angeeignet und denselben dann, wie so manches spätere, auf eine Verordnung desselben (die aber doch erst dem Auferstandenen in den Mund gelegt wird) zurückgeführt. Indessen ist hier alles so unsicher, dass man über mehr oder minder wahrscheinliche Muthmassungen nicht hinauskommen wird, und wenn die Annahme, dass Johannes als Vorgänger Jesu auf die Entwicklung seiner Ueberzeugungen einen erheblichen Einfluss gehabt habe, sich allerdings in mancher Beziehung empfiehlt, so kann man doch andererseits auch die Möglichkeit nicht läugnen, dass Jesus mit dem Täufer nur vorübergehend und erst zu einer Zeit in Berührung kam, als er seinen eigenen Standpunkt schon gewonnen hatte.

Wie aber auch der Stifter unserer Religion das geworden sein mag, was er war, noch viel wichtiger ist für uns die Frage, was er gewesen ist, was für eine Persönlichkeit es war, von der diese weltgeschichtliche Wirkung ausgieng, worin das neue und eigenthümliche lag, welches er in den Glauben und das Leben der Menschen eingeführt hat. Und hierüber sind wir glücklicher Weise denn doch viel vollständiger unterrichtet, als über den Gang und die näheren Umstände seiner inneren Entwicklung. Denn so gewiss auch die längeren Reden, wie sie besonders Matthäus giebt, als schriftstellerische Compositionen zu betrachten sind, so unverkennbar sind doch in dieselben jene kurzen Kernsprüche und Lehrerzählungen ver-

woben, welche auch die mündliche Ueberlieferung längere Zeit wesentlich treu bewahren konnte; und so manches die Folgezeit, ihren dogmatischen Vorstellungen und Bedürfnissen gemäss, zu dem echten Grundstock derselben hinzugethan oder darin umgeändert haben mag, so tragen doch gerade die wichtigsten und bezeichnendsten ein so unverkennbares Gepräge frischer, lebendiger Eigenthümlichkeit, sie gehen über alles, was wir sonst im damaligen Judenthum finden, und was von der jüdischen und judenchristlichen Messiasvorstellung aus Jesus in den Mund gelegt werden konnte, so weit hinaus, sie weisen so übereinstimmend auf Einen und denselben Mittelpunkt einer neuen Weltanschauung und einer in ihrer Art einzigen Persönlichkeit hin, dass wir zwar über vieles einzelne im Zweifel sein können, aber des Gesammtbildes, das aus allen diesen einzelnen Zügen sich ergiebt, gerade durch ihre ungesuchte Uebereinstimmung in der Hauptsache sicher sind.

Versuchen wir es nun, von diesem Bilde zunächst den Grundriss zu entwerfen, über das religiöse Bewusstsein Jesu, vorerst noch abgesehen von seiner näheren nationalen und theokratischen Bestimmtheit, eine Anschauung zu gewinnen, so fällt uns sofort ein Zug von durchgreifender Wichtigkeit in's Auge: jenes eigenthümlich innige Verhältniss, in das Jesus sich selbst zu Gott setzt, und das er durch die stehende Bezeichnung Gottes als seines Vaters ausdrückt. Mit Recht sind daher auch die beiden Bearbeiter des Lebens Jesu davon ausgegangen. Die eigentliche Quelle seiner Stärke, sagt Renan (S. 73 ff.), war ein hoher Begriff der Gottheit, welchen er nicht dem Judenthume zu verdanken hatte, welcher vielmehr durchaus eine Schöpfung seiner eigenen grossen Seele zu sein scheint. Er fühlt Gott in sich selbst, er trägt ihn in sich, er verkündigt daher nicht eine Lehre, er verkündigt sich selbst, und er verkündigt ebendamit Gott als den Vater aller Menschen und das Reich Gottes, unter dem er, wie Renan glaubt, ursprünglich nicht ein äusseres messianisches Reich, sondern die Herrschaft der wahren Frömmigkeit verstand; und hieran knüpft sich

jene Moral, welche besonders in der Bergrede sich ausspricht. Eigentlich neue Grundsätze hat diese Moral zwar, wie Renan sagt, nicht aufgestellt, aber die reinsten von den bis dahin aufgestellten erhielten in ihr durch die Person dessen, der sie vortrug, durch den liebenswürdigen Charakter des neuen Rabbi, seine anmuthige Erscheinung, seine bezaubernde Gestalt eine „Poesie“, die ihnen eine ganz neue eindringliche Kraft gab. Das letztere ist nun freilich schief genug; hätte Jesus wirklich seiner Zeit nichts neues zu sagen gewusst, so würden keine persönlichen Vorzüge ausgereicht haben, ihm seine Bedeutung zu geben; davon nicht zu reden, dass Renan's mehr an einen Romanhelden erinnernde Vermuthungen über sein Aeusseres durchaus willkührlich und zur Erklärung seines Erfolges ganz entbehrlich sind; Sokrates wenigstens, der in seiner Zeit eine ähnliche Anziehungskraft auf die Menschen ausübte, hat sich unter seinen Landsleuten gerade durch Hässlichkeit ausgezeichnet. Aber was Renan über die religiöse Grundanschauung Jesu bemerkt, trifft ohne Zweifel den Mittelpunkt unserer Frage. Genauer hat Strauss dieselbe untersucht. Von der Sittenlehre der Bergpredigt ausgehend, zeigt er, wie diese selbst in der religiösen Vorschrift (Matth. 5, 45) ausmünde, ein Sohn des Gottes zu werden, der seine Sonne aufgehen lässt über Böse und Gute; und er erkennt eben hierin einen Grundzug der Frömmigkeit Jesu: „als diese unterschiedslose Güte empfand und dachte er den himmlischen Vater,“ den er eben desshalb am liebsten mit dem Vaternamen bezeichnete. Dass er aber diese Anschauung, welche das alte Testament kaum vereinzelt anstreift, zur Grundanschauung für das Verhältniss Gottes zum Menschen machte, „diess konnte er nur aus sich selber nehmen, es konnte nur Folge davon sein, dass jene unterschiedslose Güte die Grundstimmung seines eigenen Wesens und er sich darin seiner Uebereinstimmung mit Gott bewusst war.“ „Er dachte sich Gott in moralischer Hinsicht so, wie er selbst in den höchsten Augenblicken seines religiösen Lebens gestimmt war, und kräftigte hinwiederum an diesem Ideal sein religiöses Leben. Die höchste religiöse Stimmung aber, die in seinem

Bewusstsein lebte, war eben jene alles umfassende, auch das böse nur durch gutes überwindende Liebe, die er daher auf Gott als die Grundbestimmung seines Wesens übertrug.“ Wie dann hieraus einerseits die Forderung, vollkommen zu sein wie Gott, die Forderung jener vollkommenen Gerechtigkeit, mit der Jesus der Aeusserlichkeit des mosaischen Gesetzes gegenübertrat, andererseits der Grundsatz der umfassendsten, schranken- und rückhaltlosesten Menschenliebe, die Anerkennung der Gleichheit aller Menschen vor Gott und der gleichen Verpflichtung gegen alle hervorgieng, wie für Jesus selbst aus dieser allgemeinen Menschenliebe und aus dem Gefühle seiner Einigung mit der Gottheit eine innere Heiterkeit entsprang, die ihn über alle äusseren Entbehrungen, Sorgen und Wünsche hinaushob, will ich hier nur kurz andeuten; die Beweise sind in Aussprüchen, deren Aechtheit sich nicht bezweifeln lässt, jedem zur Hand. Fragen wir aber, wie diese harmonische Gemüthsverfassung in ihm zu Stande kam, so bemerkt Strauss (S. 208) sehr richtig, es lasse sich nicht annehmen, dass derselben schwere innere Kämpfe vorangegangen seien; denn in allen erst durch Kampf und gewaltsamen Durchbruch geläuterten Naturen, wie Paulus, Augustin, Luther, bleiben die Narben davon für alle Zeit, und es hafte ihnen lebenslänglich etwas hartes, herbes, düsteres an, wovon sich bei Jesus keine Spur finde. Er erscheine als eine schöne Natur von Hause aus, die sich nur aus sich selbst heraus zu entfalten, sich ihrer selbst immer klarer bewusst, immer fester in sich zu werden, nicht aber umzukehren und ein anderes Leben zu beginnen brauchte. Dass er damit einzelne Schwankungen und Fehler, die Nothwendigkeit einer fortwährenden sittlichen Arbeit an sich selbst nicht ausschliessen und das Dogma von der Unsündlichkeit Christi als solches nicht gutheissen wolle, versteht sich bei ihm von selbst; und mit Grund hat er in dieser Beziehung schon aus Anlass der Taufe durch Johannes daran erinnert, dass auch der beste und reinste Mensch sich immer noch mancher Fehler, mancher Lässigkeit oder Uebereilung anzuklagen habe, und dass gerade mit der sittlichen Vervollkomm-

nung der Sinn selbst für die leichteste Unlauterkeit der sittlichen Triebfedern, für die leichteste Abweichung von dem sittlichen Ideale sich schärfe. Wird aber neben der allgemeinen Erfahrung und neben dem Schlusse aus den Bedingungen unserer sittlichen Entwickelung auch noch ein besonderer geschichtlicher Beweis verlangt, so verweist Strauss theils auf die Taufe im Jordan, die doch immer ein Akt der Busse war, theils auf das Wort Jesu, worin er die Bezeichnung „gut“ ablehnt, weil sie nur Gott zukomme; und ebenso hätte er an die Bitten: „vergieb uns unsere Schulden“ und „führe uns nicht in Versuchung“ erinnern können, die ein solcher, welcher sich über die menschliche Schwachheit in sittlicher Beziehung unbedingt erhaben fühlt, wie mir scheint, weder in eigenem Namen aussprechen, noch auch nur andern mit jener vollen persönlichen Betheiligung, die beim betenden vorauszusetzen ist, hätte vorsprechen können.

Dass nun der Standpunkt des religiösen Lebens, welchen wir Jesus zuzuschreiben geschichtlich berechtigt sind, nicht allein mit der damals herrschenden rabbinisch-pharisäischen Auffassung des Mosaismus, sondern auch mit der ursprünglichen Richtung desselben in einem tiefinnerlichen Gegensatze stand, ist leicht zu sehen. Eine andere Frage ist es, wie klar Jesus selbst sich dieses Gegensatzes bewusst war, und wie bestimmt er sich darüber aussprach. Unsere Evangelien enthalten hierüber, auch abgesehen von dem vierten, verschiedene und theilweise unvereinbare Angaben; das Verhältniss und die Glaubwürdigkeit derselben hat Strauss S. 209 ff. mit gewohnter Umsicht erörtert, und sein Ergebniss ist, dass Jesus in die Neuheit seines Princips und die Unverträglichkeit desselben mit dem alten jüdischen Wesen eine viel deutlichere Einsicht gehabt habe, als sie seine persönlichen Schüler ohne Ausnahme jemals erlangten. Er beruft sich hiefür auf sein Verhalten zur Sabbathsfeier, zum Fasten, zu dem Ehescheidungsgesetz; auf die Austreibung der Verkäufer aus dem Tempel, welche einen Angriff auf das ganze Opferwesen in sich schliesst, und einen

Widerwillen gegen die Aeusserlichkeit dieser Gottesverehrung erkennen lässt; auf den Ausspruch über das Abbrechen des Tempels, von dem er mit Grund vermuthet, dass Jesus denselben wirklich gethan habe, um auf die dereinstige Abschaffung des Tempelkultus hinzuweisen. Hält man aber Matth. 5, 18. 19 entgegen, so zeigt er überzeugend, dass diese zwei Verse, welche den Gedankenzusammenhang geradezu stören, ein späteres Einschiebsel, sei es in den Text unseres Matthäus, sei es wenigstens in die ursprüngliche Ueberlieferung der Rede Jesu, sein müssen. Das entscheidendste werden aber doch immer die Erklärungen der Bergrede, Matth. 5, 20 ff. sein, welche in ihrer grossartigen Kühnheit und ihrer sittlichen Idealität unmöglich für ein Erzeugniss der späteren Dogmatik, weder der judenchristlichen, über deren Gesetzesdienst sie weit hinaus sind, noch der paulinischen, deren eigenthümliche Gedanken und Schlagwörter sie gleichfalls nicht wiedergeben, sondern durchaus nur für Jesu eigene Schöpfung gehalten werden können. „Den Alten ist gesagt worden — ich aber sage euch," hiemit tritt Jesus als neuer Gesetzgeber Moses entgegen; und indem er nun das mosaische Gesetz als ein unvollkommenes behandelt, das wegen der Herzenshärtigkeit des Volkes auf einer niederen Stufe stehen geblieben sei, indem er in seinem neuen Gesetze das äusserliche Gebot innerlich wendet, statt der gesetzlichen That die untadelhafte Gesinnung und das ihr entsprechende Verhalten, die vollkommene Gerechtigkeit, fordert, so spricht er das bestimmte Bewusstsein der Nothwendigkeit aus, dass von dem mosaischen Religionsgesetze zu einem reineren und geistigeren fortgegangen werde. Dabei konnte er immerhin überzeugt sein, dass er auch jenes seiner wahren Bedeutung nach festhalte; aber wenn er diese Bedeutung ausschliesslich in die sittliche Anforderung, in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe setzte, so erklärte er mittelbar das ganze Ritualgesetz für etwas, worauf es nicht ankomme, und stellte ein Princip auf, das bei folgerichtiger Entwicklung auch dann zum Bruche mit dem Mosaismus hätte führen müssen, wenn er selbst in dieser Beziehung keine be-

stimmteren Andeutungen gegeben hätte. Dass diess aber der Fall war, dafür spricht auch die weitere Entwicklung des Christenthums. Denn so wenig sich bezweifeln lässt, dass erst Paulus den Glauben an Christus und die Beobachtung des mosaischen Gesetzes für zwei unvereinbare Dinge erklärt, die Abschaffung des Gesetzes, die Gründung einer neuen, dem Judenthum wie dem Heidenthum grundsätzlich entgegengesetzten Religion verkündigt hat, so muss er doch in dem Glauben, welchen er in der christlichen Gemeinde vorfand, irgend etwas angetroffen haben, was ihm denselben mit der fortdauernden Gültigkeit des Gesetzes unverträglich erscheinen liess, und nur hieraus erklärt sich einerseits der leidenschaftliche Eifer für Ausrottung der neuen Lehre und andererseits die antinomistische Gestalt, welche diese Lehre bei ihm selbst nach seinem Uebertritte sofort annahm: seine Ueberzeugung von der Unvereinbarkeit des christlichen Glaubens mit dem jüdischen hielt er fest, aber mit einer höchst geistreichen und eigenthümlichen Wendung sah er jetzt in dem, was ihm vorher am Christenthum zum äussersten Anstoss gereicht hatte, seinen höchsten Vorzug, und suchte den Hauptzweck der Erscheinung Christi gerade darin, dass er der Herrschaft des Gesetzes ein Ende mache, die jüdische Religion durch eine neue, vollkommenere ersetze. Und wir hören ja auch, dass schon Stephanus, der von Paulus verfolgte, erklärt habe, Jesus werde bei seiner Wiederkunft den Tempeldienst abstellen und statt des mosaischen ein neues Gesetz geben; und wenn die Apostelgeschichte diese Angabe als ein falsches Zeugniss darstellt, so legt doch sie selbst unmittelbar nachher dem Märtyrer eine Rede in den Mund, die in dem Satze gipfelt, dass zwar Salomo Gott ein Haus gebaut habe, dass aber Gott nicht in Gebäuden von Menschenhand wohne. Hat aber schon Stephanus solche Ansichten ausgesprochen und schon Paulus sie vorgefunden, so ist weit das wahrscheinlichste, dass in den eigenen Erklärungen Jesu, und nicht blos mittelbar in dem Geiste seiner Lehre, der Anlass dazu gegeben war.

Inwieweit mit dieser freieren Stellung zum Mosaismus bei Jesus der Versuch oder die Absicht verbunden war, auch Nichtisraeliten, ohne vorgängige Aufnahme in die jüdische Volks- und Religionsgemeinschaft, den Zutritt zum „Reich Gottes“ zu eröffnen, ist desshalb schwer zu entscheiden, weil nicht blos die verschiedenen Evangelien, sondern auch verschiedene Stellen Eines und desselben Evangeliums in ihren Aussagen über diesen Punkt weit auseinandergehen. Lukas (9, 52 ff. 10, 30 ff. 17, 11 ff., weiteres oben S. 269) und Johannes (c. 4, 4 ff. 10, 16. 12, 20 f.) lassen Jesus nicht allein in Samarien einen fruchtbaren Wirkungskreis und bei Samaritanern eine Empfänglichkeit finden, die ihn zu anerkennenden Worten über dieses den Juden so verhasste Mischvolk veranlasst; sondern sie lassen ihn auch die spätere Heidenmission in unzweideutiger Weise vorbilden, und die Stiftung einer Gemeinde vorhersagen, die Juden und Heiden zu einer geistigen, vom jüdischen Kultus abgelösten Gottesverehrung vereinigen werde. Bei Matthäus dagegen (19, 1. 15, 21 ff. 10, 5 f. 23. 7, 6), und ähnlich bei Markus (10, 1. 7, 25 ff.), umgeht er auf der Reise nach Jerusalem den näheren Weg durch Samarien, er verbietet den Aposteln, als er sie aussendet, sich an Heiden oder Samariter zu wenden, er warnt sie, wie es scheint, in dem gleichen Sinne, das Heilige den Hunden und Schweinen vorzuwerfen, er vergleicht die Heiden mit Hunden, denen man das Brod nicht geben dürfe, welches den Kindern, den Israeliten, gehöre, und weigert sich anfänglich, die Tochter der Heidin zu heilen, weil er nur zu den Juden gesandt sei. Aber derselbe Matthäus erzählt zugleich auch (8, 5 ff.) mit Lukas (7, 1 ff.) von seiner Bereitwilligkeit, das Begehren des heidnischen Hauptmanns in Kapernaum zu erfüllen, und er legt ihm bei dieser Gelegenheit ein Wort (bei Lukas 13, 28 f.) in den Mund, worin er mit aller Schärfe ausspricht, dass die glaubigen Heiden an die Stelle der unglaubigen Juden im Gottesreich treten werden; er lässt ihn die gleiche Drohung 21, 43 (wo die andern sie übergehen) wiederholen; er berichtet von ihm vor seinem Tode die Weissagung, dass das Evangelium

allen Völkern verkündigt werden werde (24, 14), und nach seiner Auferstehung (28, 19, vgl. mit Luk. 24 47. Mark. 16, 15) den Auftrag an seine Schüler, sich dieser Aufgabe zu widmen. Diese verschiedenen Aussagen zu vereinigen, ist rein unmöglich; fragt man aber, welche von ihnen den meisten Glauben verdienen, so lässt sich zwar bei einem Theile von den universalistisch lautenden, und so namentlich bei der ganzen Darstellung des Johannes, und im wesentlichen auch bei der des Lukas, nicht verkennen, dass sich die Anschauungen und Verhältnisse einer späteren Zeit in ihnen abspiegeln; nichtsdestoweniger wäre es eine übereilte Voraussetzung, wenn man behaupten wollte, dass diess bei allen ohne Ausnahme der Fall sei, und dass unter den verschiedenartigen Bestandtheilen der evangelischen Ueberlieferung, und namentlich unter denen bei Matthäus, die universalistischen nothwendig jünger und minder geschichtlich sein müssen, als die partikularistischen. Zieht man vielmehr die Verhältnisse in Erwägung, unter denen die evangelische Ueberlieferung sich gebildet hat, so ist durchaus zu vermuthen, dass während des Kampfes zwischen judaistischem Partikularismus und paulinischem Universalismus, welcher die nächsten Menschenalter nach Jesus ausfüllte, nicht blos der eine Theil, sondern auch der andere sich durch die Worte und das Beispiel Christi zu verstärken suchte und die evangelische Geschichte in diesem Sinn behandelte; und nehmen wir sonstige Analogieen zu Hülfe, so werden wir gleichfalls sagen müssen: wie Luther ein freierer Geist war, als die lutherischen Theologen der folgenden Generation, und Sokrates ein tieferer Denker, als Xenophon oder Antisthenes, so ist auch Jesus unbedingt zuzutrauen, dass er sich über die engherzigen Vorurtheile seines Volkes weiter erhoben habe, als diejenigen von seinen Schülern, welche sich in die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden selbst da noch kaum zu finden wussten, als sie bereits zur vollendeten Thatsache geworden war. Hat er daher auch ohne Zweifel aus dem religiösen Princip, das er in die Welt eingeführt hat, die Folgerung des Universalismus noch lange nicht so bestimmt und grundsätzlich gezogen, wie

Paulus, so stand er ihr doch andererseits schwerlich so ferne, dass er nicht unter Umständen auch Nichtjuden seines Verkehrs und seiner Belehrung gewürdigt hätte, und so mag Strauss schliesslich der Wahrheit nahe kommen, wenn er vermuthet: Jesus habe seinen Beruf zunächst zwar nur auf sein eigenes Volk bezogen; mit der Zeit jedoch, wie seine Berührungen mit Samaritanern und Heiden, die Erfahrungen von Empfänglichkeit bei ihnen, von Verstocktheit bei den Juden sich mehrten, habe er immer mehr auch sie in seine Plane miteingeschlossen, und sich schliesslich zu der Aussicht auf massenhaften Beitritt derselben zu der von ihm gestifteten Gemeinschaft erhoben; doch habe er dazu noch keine unmittelbare Anstalt gemacht, sondern alles weitere der Zeit überlassen.

Noch wichtiger ist jedoch die Frage, wie sich Jesus zu derjenigen Idee verhielt, welche damals den Mittelpunkt der religiösen und politischen Hoffnungen seines Volkes bildete, und welche durch ihn eine so weltgeschichtliche Bedeutung und eine so tiefgehende Umgestaltung erhalten sollte, zur Messiasidee. Nach der gewöhnlichen Vorstellung freilich wäre die Antwort auf diese Frage ziemlich einfach: er hätte mit dem Beginn seines öffentlichen Auftretens sich selbst als den von den Propheten verheissenen Retter, den Messias, angekündigt, er hätte aber zugleich aus der Messiaserwartung seines Volkes alle politischen Elemente und alle nationale Beschränktheit entfernt und somit unter dem Messias den geistigen Erretter der ganzen Menschheit verstanden. Allein die geschichtliche Richtigkeit dieser Annahme steht gar nicht so fest, dass nicht eine genauere Untersuchung sowohl über den Zeitpunkt, von wo an Jesus sich selbst für den Messias erklärte, als über die Vorstellungen, welche er mit diesem Namen verband, abweichende Ergebnisse liefern könnte. Was nämlich zunächst den Zeitpunkt seines messianischen Auftretens betrifft, so setzen freilich unsere sämmtlichen Evangelien als selbstverständlich voraus, dass er von Anfang an seiner Messiaswürde sich vollkommen bewusst war, wie diess auch nach allem, was sie über seine Geburt, seine Taufe im Jordan und seine Versuchung erzählt haben, nicht

anders sein konnte; und sie lassen ihn dieses Bewusstsein nicht allein thatsächlich, durch sein wunderkräftiges Wirken, in dem er aus eigener Vollmacht den Krankheiten und den Dämonen gebietet, sondern bei Gelegenheit auch ausdrücklich aussprechen (z. B. Matth. 9, 15. 10, 23. 11, 2 ff. parall.). Aber dieselben Berichterstatter erzählen zugleich auch, dass er in einem späteren Abschnitt seiner öffentlichen Wirksamkeit noch eine besondere Offenbarung Gottes darin erkannt habe, als ihn Petrus für den Messias erklärte; sie lassen ihn bei seinem ersten Auftreten zwar die Nähe des Reichs Gottes, aber nicht sich selbst als dessen Gründer ankündigen; und von den üblichen Bezeichnungen des Messias, „Davidssohn“ und „Gottessohn“ lassen sie ihn die erste nie gebrauchen, ja an einer Stelle (Matth. 22, 41 ff. parall.) ziemlich deutlich als unangemessen ablehnen, die andere nur da, wo sie ihm von andern entgegengebracht wird, annehmen, während er selbst sich am liebsten den Menschensohn nennt, was nach Matth. 16, 13 ff. keinesfalls schon ein anerkannter Messiasname gewesen sein kann. Da sich nun nicht annehmen lässt, diese Züge seien in einer späteren Zeit, die von ihrem Standpunkt aus nur zu der entgegengesetzten Darstellung Anlass hatte, erst erfunden, so hat man aus denselben mit Recht geschlossen, Jesus habe beim Beginn seiner Lehrthätigkeit den Anspruch, dass die messianische Erwartung in seiner eigenen Person erfüllt sei, noch gar nicht erhoben, sondern diesem Glaubem erst in der Folge, als er sich bei seinen Anhängern gebildet hatte, seine Bestätigung ertheilt. Und da sich ferner die Vorstellung, als ob er selbst diese Ueberzeugung längere Zeit in sich getragen hätte, ohne sie auszusprechen, mit der grossartigen Lauterkeit und sorglosen Kühnheit seines Wesens nicht vertragen will, so knüpft sich hieran die weitere Vermuthung, dieselbe sei ihm erst im Laufe seiner öffentlichen Wirksamkeit aufgegangen: zunächst habe er nur ähnlich, wie der Täufer, die Nähe der neuen messianischen Zeit angekündigt und die innere Bedingung ihres Eintritts, die Bekehrung seines Volkes zu der wahren Frömmigkeit, herbeizuführen sich bemüht; je höher

aber einerseits die Meinung und Erwartung seiner Anhänger von ihm sich steigerte, je vollständiger andererseits die Erfahrung sich ihm aufdrängte, dass jene wahre Frömmigkeit, wie sie als Ideal in ihm lebte, eben nur in ihm selbst zu finden sei, und dass sie nur von ihm aus auf die übrigen sich verbreiten könne, dass er allein den Vater wahrhaft erkenne, um so lebendiger sei allmählich in ihm das Bewusstsein geworden, er selbst und kein anderer sei es, den Gott zur Eröffnung des neuen Weltalters, zur Begründung des Gottesreiches bestimmt habe. Zur Bestätigung dieser Ansicht dient aber noch eine weitere Erwägung, die Strauss angestellt hat, und mit der er, wie mir scheint, in den innersten Kern der Sache eingedrungen ist. Nicht von den messianischen Weissagungen aus, bemerkt er (S. 198 f. 228 f.), indem er ein treffendes Wort Schleiermachers sich aneignet, überhaupt nicht von der Ueberzeugung aus, der Messias zu sein, könne das eigenthümliche Selbstbewusstsein Jesu sich entwickelt haben, sondern umgekehrt von seinem Selbstbewusstsein aus sei er zu der Ansicht gekommen, dass mit den messianischen Weissagungen niemand anders gemeint sein könne, als er. Denn wäre er schon vor der Ausbildung seines eigenthümlichen religiösen Bewusstseins auf den Gedanken gekommen, der Messias zu sein, und es wäre also die landläufige Messiasidee gewesen, an der sich sein Selbstbewusstsein entwickelte, so hätte sich dieses nur in Gemässheit der Form gestalten können, die jene Idee unter seinen Zeitgenossen angenommen hatte, sie wäre so übermächtig über ihn gekommen, dass er sich ihrer schwerlich mehr erwehren konnte; finden wir sie dagegen in seinem Leben und Handeln überwunden, so werde wahrscheinlich, dass er sich erst dann innerlich mit ihr eingelassen habe, als er es vermöge der Erstarkung eines eigenthümlichen religiösen Bewusstseins in ihm mit ihr aufnehmen konnte. Wenn aber dieses, so ist an sich schon zu vermuthen, es seien nicht blos vorhergehende Betrachtungen über sich selbst und seine Zeitgenossen, sondern vor allem die Erfahrungen seiner öffentlichen Thätigkeit selbst und die durch sie ge-

wonnene Erkenntniss seiner geistigen Ueberlegenheit und Einzigkeit gewesen, welche in ihm die Ueberzeugung zur Reife brachten, dass er selbst der längstverkündigte Retter seines Volks sei.

Hat sich nun das messianische Bewusstsein in Jesus nur allmählich aus seinem religiösen Selbstbewusstsein und seinem Verhältniss zu der ihn umgebenden Welt entwickelt, so begreift sich um so eher die Veränderung, welche er mit der herrschenden messianischen Erwartung vornahm. Das politische Element des Messiasbegriffes, die Forderung eines neuen und mächtigen jüdischen Nationalstaates, wurde von ihm gänzlich beseitigt: sei es weil alles, was nach Gewalt, Selbsthülfe und weltlicher Herrschaft aussah, seiner gottergebenen, milden, idealen Gemüthsverfassung widerstrebte, sei es weil er die Undurchführbarkeit aller politischen Befreiungsplane erkannt hatte, die Uebermacht der fremden Eroberer als eine unabwendbare göttliche Schickung annahm und die Herbeiführung eines neuen Zustandes ausschliesslich von der göttlichen Allmacht erwartete, die nächste Aufgabe aber und seinen eigenthümlichen Beruf nur darin fand, durch eine sittlich-religiöse Wiedergeburt seines Volkes die unerlässlichen inneren Bedingungen jenes Erfolgs in's Leben zu rufen. Dass ihm nämlich mit der letzteren Annahme zu viel Berechnung zugetraut werde, wird man nicht einwenden, sobald man ihn nur nicht mit Renan, was Kenntniss und Beurtheilung der allbekannten Weltlage betrifft, zum völligen Kinde macht, und auch nur das Eine Wort: „Gebet dem Kaiser was des Kaisers ist," berücksichtigt, mit dem er ganz deutlich auf die Verkehrtheit der Auflehnung gegen eine Gewalt hinweist, der man nun einmal thatsächlich unterworfen war. In demselben Mass aber, wie die politische Seite des Messiasbegriffs für seine eigene Vorstellung von seinem Berufe zurücktrat, musste alles Gewicht auf die Lehrthätigkeit fallen, von der ja für ihn selbst der Glaube an seine höhere Bestimmung ausgegangen war: er ist nicht der König, welcher eine neue Ordnung der Dinge äusserlich verwirklicht, sondern der Prophet, welcher sie ankündigt,

und der Lehrer, welcher die Menschen innerlich für sie vorbereitet. Durch den Erfolg dieser vorbereitenden Wirksamkeit sollte dann ihr wirkliches Eintreten bedingt sein, welches freilich kaum anders als durch ein wunderbares Eingreifen der Gottheit vermittelt werden konnte. Als sich ihm aber im Verlaufe seines Wirkens die Erfahrung immer mehr aufdrängte, dass er nur bei dem kleineren Theile seiner Volksgenossen auf Empfänglichkeit für seine Lehre, bei noch wenigeren auf eine nachhaltige Anhänglichkeit an dieselbe, bei den bestehenden religiösen und politischen Gewalten dagegen, bei der Schultheologie und bei der mächtigen Parthei der Pharisäer, nur auf einen hartnäckigen Widerstand zu rechnen habe, da konnte er sich auch der Möglichkeit nicht verschliessen, dass er selbst diesem Widerstande zum Opfer fallen werde; und dieser Gedanke musste in ihm um so festere Wurzeln schlagen, je bedenklicher einerseits jener Widerstand anwuchs, und je bestimmter ihm andererseits, wenn er sich über sein Schicksal und seine Aussichten in den heiligen Schriften seines Volkes Raths erholte, eine Anzahl messianisch deutbarer Stellen die Vorstellung nahe legten, dass es dem göttlichen Gesandten bestimmt sei, auf seinem Wege durch Leiden und gewaltsamen Tod hindurchzugehen. Wenn daher unsere Evangelien einstimmig versichern, dass er sein tragisches Schicksal vorhergesagt habe, und wenn sie ihn mit diesen Vorhersagungen in demselben Zeitpunkte beginnen lassen, in dem er der Anerkennung seiner messianischen Würde die Bestätigung ertheilt hatte (Matth. 16, 21 parall.), so hat diess im allgemeinen alle Wahrscheinlichkeit für sich. Nur können diese Voraussagen nicht allein nicht so genau, wie in unsern Berichten, gelautet haben; sondern es kann ihm auch überhaupt nicht von Anfang an unzweifelhaft festgestanden haben, dass ihm dieses Schicksal bestimmt sei, da es ihm ja, nach der eigenen Aussage unserer Evangelien, noch unmittelbar vor seiner Gefangennehmung nicht feststand (Matth. 26, 39); und so macht auch sein ganzes Auftreten in Jerusalem, wie schon die Scene des Einzugs, nicht den Eindruck eines solchen, der sein Loos bereits unabänderlich be-

siegelt weiss, sondern vielmehr den eines Mannes, welcher den Feind im Mittelpunkte seiner Macht zu einem zwar schweren, aber nicht aussichtslosen Kampfe aufgesucht hat. Wäre er zweifellos überzeugt gewesen, dass die Wanderung nach Jerusalem nur seinen eigenen Untergang zur Folge haben könne, so hätte er statt des besonnenen, in gottergebener Ruhe seinen Beruf furchtlos erfüllenden Mannes, als den er sich uns sonst darstellt, ein leidenschaftlich erregter Schwärmer sein müssen, um diesen Untergang selbst herbeizuführen; und doppelt, wenn er diess in der weiteren Ueberzeugung gethan hätte, die er menschlicher Weise gar nicht haben konnte, er werde am dritten Tage nach seinem Tode wieder auferstehen. Weit das wahrscheinlichste ist vielmehr, dass er den Weg nach Jerusalem zwar mit schweren Ahnungen antrat und sich innerlich auch auf das äusserste gefasst machte, dass er aber damals noch an der Möglichkeit nicht verzweifelte, seine Volksgenossen durch einen letzten entscheidenden Versuch in der Hauptstadt, bei dem Feste, an welchem die ganze Nation von nah und fern versammelt war und auch seine galiläischen Anhänger nicht fehlten, in Masse zu sich herüberzuziehen. Erst in Jerusalem selbst mochte ihm dann diese Aussicht sich immer mehr umdüstern und die Vermuthung, dass er seinen Feinden erliegen werde, in zunehmendem Grade zur Gewissheit für ihn werden. Jetzt stand er auf einem Platze, von dem er nicht mehr zurückweichen durfte und konnte, wo es galt, zu fallen oder zu siegen; und jetzt können wir nicht bezweifeln, dass er das erste gewählt hat, nachdem er sah, dass ihm das zweite nicht beschieden sei, ja dass er es in dem frommen Vertrauen wählte, seine Sache werde gerade durch seinen Untergang siegen. Jetzt mochte er sich daher auch über die Unvermeidlichkeit seines Schicksals (aber schwerlich über die nicht zu berechnende Art seines Todes) mit grösserer Bestimmtheit aussprechen; dass er diess aber vorher schon mit derselben Bestimmtheit gethan und den Gang nach Jerusalem mit dem sicheren Bewusstsein unternommen hat, er könne nicht blos, sondern er müsse ihn zum Tode führen, lässt sich nicht annehmen.

Wie früh oder spät aber auch, und wie bestimmt oder unbestimmt die Vermuthung, dass er selbst in seinem Beruf umkommen werde, ihm aufstieg: unmöglich konnte er sie sich aneignen, ohne sich zugleich darüber Rechenschaft abzulegen, inwiefern sie sich mit seiner messianischen Bestimmung und Würde vertrage. Darauf liess sich nun zunächst antworten: der Tod des Messias werde durch den Unglauben seiner Zeit- und Volksgenossen herbeigeführt und sei zur Ueberwindung dieses Unglaubens nothwendig; oder sofern die Antwort im alten Testamente gesucht und in die religiösen Anschauungen des Judenthums gefasst wurde: der Messias sterbe, (wie diess bei Jesaias 53, 10 vom „Knecht Gottes", eigentlich freilich dem jüdischen Volke, gesagt ist) als Schuldopfer für andere. Und es ist ganz glaublich, dass Jesus das ihm drohende Schicksal unter diesen Gesichtspunkt stellte, und dass insofern unsere Berichterstatter im wesentlichen Recht haben, wenn sie ihm bei seinem letzten Passahmahle und sonst derartige Aeusserungen in den Mund legen. Allein damit war die Schwierigkeit noch nicht gehoben. Der Messias musste sich nicht blos für seine Person eines göttlichen Schutzes erfreuen, welcher die Annahme ausschloss, dass er von seinen Feinden überwunden, dem von ihnen verhängten Tod überlassen werde, sondern es war auch an diese Person der Eintritt des „Gottesreiches" geknüpft. Diese Forderung konnte auch Jesus, trotz seines reineren Messiasbegriffes, unmöglich fallen lassen; er konnte diesen Begriff wohl so weit umbilden, dass er auf eine politische Herrschaft des Gottessohnes und auf menschliche Gewaltanwendung zur Begründung derselben verzichtete, aber so lange er ihn nicht ganz aufgab, konnte er von seiner persönlichen Betheiligung an der Stiftung des Gottesreiches nicht abgehen; er konnte daher auch sich selbst nicht für den Messias halten, ohne zu erwarten, dass ihm bei dem wirklichen Eintritt des neuen Zustandes, den er durch seine Lehrthätigkeit doch immer erst vorbereitet hatte, eine hervorragende Mitwirkung zugedacht sei. Wie liess sich diess aber mit der Wahrscheinlichkeit, dass er vor der wirklichen Lösung seiner

Aufgabe dem Hass seiner Feinde erliegen werde, vereinigen? Es gab hiezu nur ein Mittel: die Annahme, er werde selbst in diesem Falle nicht im Tode bleiben, sondern spätestens dann, wenn Gott die neue Ordnung der Dinge in wunderbarer Weise herbeiführen werde, auch seinerseits durch die göttliche Allmacht zur Vollendung seines Werkes wieder erweckt werden. Diese Erwartung muss daher Jesus wenigstens in der letzten Zeit seines Lebens, als sich die Hoffnung auf einen sofortigen Sieg seiner Sache zusehends verdunkelte, gehegt, und er wird sie wohl auch in der einen oder der anderen Form ausgesprochen haben. Dass er darum alles das wirklich gesagt hat, was ihm die evangelischen Berichte über sein Wiederkommen in den Wolken, unter Begleitung der Engel, über die Nähe und die wunderbaren Vorzeichen dieser Wiederkunft, über das Gericht und was damit zusammenhängt, in den Mund legen, diess freilich folgt hieraus noch lange nicht; es ist vielmehr ganz augenscheinlich, dass weit das meiste in diesen Reden theils aus der Geschichte und den Erwartungen einer späteren Zeit, theils aus der landläufigen jüdischen Eschatologie entlehnt ist, und Renan verfährt nichts weniger als kritisch, wenn er (S. 270 ff.) die sämmtlichen eschatologischen Reden der Evangelien, mit aller ihrer Aeusserlichkeit und Phantastik, ihren Härten und ihren Widersprüchen, Jesus selbst auf Rechnung setzt. Aber wenigstens die allgemeine Grundlage derselben, den Satz, dass er, falls er vorher erliegen sollte, von Gott zur Vollendung seines Werkes zurückgeführt werde, diesen Satz müssen wir ihm selbst beilegen. Da aber freilich die Wiederkunft durch den vorangehenden Tod bedingt ist, so kann er jene nicht bestimmter vorhergesagt haben, als diesen; und wenn ihm noch bis in die letzten Tage nicht unbedingt feststand, dass er sterben müsse, so kann ihm auch sein Wiederkommen nicht unbedingt festgestanden haben, sondern sein Glaube kann nur der gewesen sein, dass selbst in dem Falle, wenn ihm der Tod bestimmt sein sollte, dieser Ausgang nicht das letzte, weder für ihn noch für sein Werk, sein werde, er kann seine Wiederkunft immer

nur hypothetisch und schon desshalb auch nur in unbestimmterer Weise und ohne eine genauere Zeitbestimmung und eine in's einzelne gehende Ausmalung vorhergesagt haben.

Auch so gefasst erscheint nun freilich diese Erwartung nach heutigen Begriffen immer noch auffallend genug, um uns zu der Frage zu veranlassen, ob wir damit nicht dem Stifter unserer Religion eine mit seinem sonstigen Charakter unvereinbare Schwärmerei zuschreiben? Dieses Bedenken hat selbst Strauss abgehalten, sich über den Glauben Jesu an seine Wiederkunft so entschieden zu äussern, als er diess meiner Ansicht nach thun durfte. Allein für's erste ergab sich dieser Glaube aus der Lage, wie sie einmal war, so folgerichtig, dass er für ihn schwer zu vermeiden war. Nahm er einmal die Möglichkeit und die Wahrscheinlichkeit seines gewaltsamen Todes in Aussicht, so gab es für ihn auf seinem Standpunkte kein anderes Mittel, diesen Ausgang mit der fortdauernden Ueberzeugung von seinem Messiasberuf zu vereinigen. Sodann liegt hinter dieser für uns so fremdartigen Hülle für Jesus und seine Schüler jener ganze weltüberwindende Idealismus, jener felsenfeste Glaube an die Zukunft seines Werkes, ohne den dieses Werk selbst sich in der Welt schwerlich durchgesetzt haben würde. Es ist ganz richtig, was Renan S. 281 ff. ausführt, dass die apokalyptische Erwartung allein, ohne die reine Sittenlehre, die innerliche Auffassung der Religion, die geistige Freiheit des neuen Glaubens, freilich nun und nimmermehr zu der weltgeschichtlichen Leistung des Christenthums geführt hätte, dass aber gerade dieser Ausblick auf die Zukunft, welcher für sich genommen jede Wirksamkeit für diese Welt hätte lähmen müssen, dem Christenthum die Spannkraft verliehen habe, deren es bedurfte, um die Welt zu erobern; und so wird es uns auch an dem Stifter desselben nicht allzusehr überraschen dürfen, wenn wir ihn in einer Meinung befangen sehen, die für ihn, alles erwogen, ebenso natürlich war, wie sie uns auf unserem Standpunkte befremdend sein muss. Endlich dürfen wir auch nicht vergessen, dass so manches, was uns höchst natürlich scheint,

andern vielleicht ebenso auffallend erscheinen würde, wie uns die Erwartung der Parusie. Dass ein besonnener, geistig hochbegabter Mann erwartet haben soll, nach seinem Tode auf wunderbare Weise auf die Erde zurückzukehren, finden wir unglaublich; dass jeder von uns nach dem Tode mit seinen Freunden und Angehörigen in einer andern Welt fortleben werde, erscheint uns ganz selbstverständlich. Allein von der sonstigen Erfahrung liegt das eine nicht weiter ab als das andere, und die Juden zur Zeit Jesu, so weit sie nicht durch die Schule der griechischen Philosophie gegangen waren, wussten sich in den Gedanken eines körperlosen Fortlebens der Seele so wenig zu finden, dass für sie, wie noch für Paulus (1 Kor. 15, 32), der ganze Trost des Unsterblichkeitsglaubens an den Auferstehungsglauben geknüpft war. Wenn Jesus an sein Wiederkommen geglaubt hat, so ist diess nur eine eigenthümliche, durch sein messianisches Bewusstsein bedingte Anwendung eines Glaubens, den er mit seiner ganzen Zeit theilte: er setzt damit nicht mehr voraus, als dass die Auferstehung, auf die jeder fromme Israelit hoffte, an ihm zuerst sich vollziehen und im Zusammenhang damit die Vollendung seines messianischen Werkes eintreten werde.

Zweifelhafter dürfte ein anderer Punkt sein, welcher in der gewöhnlichen Vorstellung und in den Berichten über Jesus allerdings einen breiten Raum einnimmt, seine W u n d e r. Nicht als ob es sich fragte, ob er Wunder g e t h a n h a t, — denn dass diess undenkbar ist, steht vielmehr ausser Frage, und die Einsicht dieser Unmöglichkeit ist die erste Bedingung für jede historische Behandlung der evangelischen Geschichte: sondern nur sofern es sich nicht eben so leicht ausmachen lässt, ob er Wunder thun w o l l t e und Wunder zu thun g l a u b t e. Einerseits nämlich lässt sich nicht im geringsten bezweifeln, dass er den Wunderglauben seiner Zeit- und Volksgenossen im allgemeinen getheilt hat, d. h. dass er so wenig, wie sie, von Naturgesetzen und ihrer Unverbrüchlichkeit einen Begriff hatte, und desshalb weder an den alten Erzählungen von den Wunderthaten des Moses und der Propheten Anstoss genommen, noch

eine Wiederholung derselben in seiner Zeit für unmöglich gehalten hat. Andererseits aber folgt aus einem solchen allgemeinen Glauben an die Möglichkeit der Wunder noch durchaus nicht, dass er glauben musste, selbst Wunder gethan oder erlebt zu haben, und nicht einmal die Ueberzeugung von seinem messianischen Berufe brachte diesen Glauben nothwendig mit sich; er konnte immerhin hoffen, dass Gott, wenn es Zeit sei, sein Reich in wunderbarer Weise begründen werde, ohne dass er desshalb sich selbst berufen oder befähigt glaubte, Wunder zu wirken. Hat doch auch Mohamed in einem ebenso wunderglaubigen Volke, wie die Juden, für seine Person den Charakter des Wunderthäters mit aller Bestimmtheit abgelehnt. Wie es sich in dieser Beziehung mit Jesus verhielt, lässt sich, wenn überhaupt, jedenfalls nur aus den Angaben unserer Evangelien ausmitteln. Aber so entschiedene Erklärungen diese ihm leihen, so wenig ist damit für uns gewonnen. Wenn sie ihn Wunder, die jeder natürlichen Erklärung spotten, in Menge verrichten lassen, so müssen sie ihn freilich auch an seine Wundermacht glauben und davon reden lassen; ebendesshalb aber giebt uns ihre Aussage für sich genommen noch kein Recht, diese Reden für geschichtlicher zu halten, als jene Thaten, sondern diess müsste erst anderweitig bewiesen werden. Anders verhält es sich bei solchen Aeusserungen, welche den eigenen wunderglaubigen Voraussetzungen der Evangelisten widerstreiten; wenn uns solche im Munde Jesu begegnen sollten, so liesse sich nicht annehmen, dass sie ihm von den Evangelisten oder von der ebenso wunderbedürftigen christlichen Sage geliehen seien, sie haben daher die entschiedene Vermuthung der Aechtheit für sich. Eine solche Aeusserung findet sich nun in der Antwort auf die Zeichenforderung der Pharisäer, wenn hier Jesus dem „bösen und ehebrecherischen Geschlecht" erklärt, es solle ihm kein Zeichen gegeben werden; und wenn er nach der glaubwürdigen Angabe des Matthäus und Lukas noch beifügte: „kein Zeichen, als das des Jonas," so hat Strauss (S. 263 f.) gewiss Recht mit der Behauptung, dass sich diess ursprünglich nicht auf die

Auferstehung beziehe, auf welche Matthäus es deutet, dass vielmehr bei dem Zeichen des Jonas, dem ganzen Zusammenhange nach, nur an die Predigt gedacht sein könne, und somit Jesus in diesen Worten jeden anderen Beweis seiner höheren Sendung ausdrücklich ablehne. Wir sehen demnach, dass er jedenfalls längere Zeit weder die Absicht, Wunder zu verrichten, gehabt hat, noch einer Befähigung dazu sich bewusst gewesen sein kann. Diess schliesst nun allerdings die Möglichkeit noch nicht aus, dass ihm in der Folge der Glaube an eine ihm verliehene wunderthätige Kraft sich aufdrängte. „Mochte er immerhin das leibliche Wunderthun ablehnen — bemerkt Strauss mit Recht —, bei der Denkart seiner Zeit- und Volksgenossen musste er Wunder thun, er mochte wollen oder nicht. Sobald er einmal für einen Propheten galt, so traute man ihm auch Wunderkräfte zu, und sobald man sie ihm zutraute, traten sie sicher auch in Wirksamkeit.“ Unter den Umständen und Menschen, unter denen Jesus auftrat, konnte er unmöglich für einen Propheten, ja für den höchsten aller Propheten gehalten werden, ohne sofort auch für einen Wunderthäter gehalten zu werden; und hielt man ihn einmal dafür, so ist es wieder undenkbar, dass nicht sehr bald Gerüchte von Wundern, die er verrichtet haben sollte, in Umlauf kamen, und dass auch wirklich einzelne Erfolge eintraten, welche auf seine Zeitgenossen, und wohl auch auf ihn selbst, den Eindruck des Wunderbaren machte. Aber das Gebiet dieser Erfolge konnte sich doch nicht weiter erstrecken, als der Einfluss sich erstreckte, welchen der Glaube, oder mit anderen Worten Gemüth und Phantasie, nach natürlichen Gesetzen auf das leibliche Leben der Menschen ausüben. Es mag daher sein, dass, wie auch Strauss annimmt, in manchen Fällen jene Geistesstörungen, welche das damalige Judenthum als Besessenheit auffasste, dem Worte des Propheten und dem festen Glauben der Kranken theils ganz wichen, theils wenigstens für einige Zeit beschwichtigt wurden, und dass ähnliche Wirkungen auch in Betreff anderer Leiden eintraten, welche zunächst in einer Störung des Nervenlebens ihren

Grund hatten; es ist ferner sehr möglich, dass auch solche, in deren Befinden keine wirkliche erhebliche Besserung eingetreten war, sich momentan erleichtert fühlten, sich geheilt glaubten oder von andern dafür gehalten wurden. Weiter aber lässt sich der Umfang der ausserordentlichen äusseren Wirkungen, welche sich an die Person und die Lehrthätigkeit Jesu knüpften, nicht ausdehnen, wenn wir nicht die Grenze dessen, was natürlicherweise möglich ist, überschreiten wollen; und nicht allein so ganz undenkbare Ereignisse, wie die Brodvermehrung und Wasserverwandlung, das Wandeln auf dem See und die Todtenerweckungen, sondern auch die Mehrzahl der Heilungswunder sind so, wie sie erzählt werden, nicht für geschichtlich zu halten; mögen nun diesen Erzählungen, wie diess bei den meisten derselben der Fall zu sein scheint, gar keine, oder mögen ihnen natürlich erklärbare Vorgänge zu Grunde liegen. Denn die natürliche Anlage zu ganz eigenthümlichen Einwirkungen, nicht allein auf das geistige, sondern auch auf das leibliche Leben der Menschen, welche man neuerdings Jesus zugeschrieben hat — diese natürliche Wundergabe gehört so, wie man sie gefasst, und in der Anwendung, die man von ihr gemacht hat, gerade so gut, wie die übernatürliche, in das Reich der Phantasie, da sie über alle und jede Analogie, welche die sonstige Erfahrung uns darbietet, weit hinausgeht. An sich hätten nun allerdings auch solche Erscheinungen, wie sie im Zusammenhang mit seiner Lehrthätigkeit wirklich vorkamen, Jesus auf den Glauben bringen können, dass er im Besitz einer ihm eigenthümlichen Wunderkraft sei; indessen liegt in seinen eigenen Aeusserungen (mit Ausnahme derer, welche mit offenbar ungeschichtlichen Erzählungen verknüpft sind, und daher gleichfalls keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit machen können) nichts, was uns nöthigte, über die Vorstellung göttlicher Wirkungen hinauszugehen, mit denen der Glaube der Kranken belohnt worden sei, und Jesus die Meinung beizulegen, dass er nicht etwa nur solche Erfolge, wie sie auch anderen gelingen konnten (Matth. 12, 27. 7, 22. Luk. 9, 49), bewirkt habe, sondern überhaupt nur zu wollen brauche, um

auch das unmöglichste möglich zu machen. Wenn ihm Renan die Behauptung zuschreibt, dass nicht blos er selbst, sondern jeder, der glaubt und betet, im Besitz einer unbeschränkten Macht über die Natur sei, so ist diess Missverstand einer bildlichen Rede (Matth. 17, 20. Luk. 17, 6), und wenn derselbe (S. 266) unbedenklich einräumt, „dass Handlungen, in denen man jetzt Täuschung oder Wahnwitz sehen würde, in dem Leben Jesu eine bedeutende Stelle einnehmen,“ so hat er sich durch seinen unkritischen Respekt vor dem angeblichen Augenzeugen Johannes und vor „Markus, dem Dolmetscher des Petrus“, zu einem Unrecht gegen den Stifter des Christenthums verleiten lassen. Er selbst entschuldigt ihn allerdings: nicht jeder, der etwas thue, was wir im neunzehnten Jahrhundert für eine Thorheit oder eine Charlatanerie halten, sei darum ein Thor oder ein Charlatan; Jesus scheine aber überdiess die Rolle des Wunderthäters mehr nur von anderen aufgedrungen worden zu sein, er selbst scheine sich erst spät und mit Widerstreben zu derselben verstanden zu haben. Aber doch fügt er sofort bei, er habe dieser Meinung über sich nicht viel Widerstand geleistet, übrigens auch nichts gethan, um sie zu unterstützen, und jedenfalls ihre Eitelkeit gefühlt. Dass indessen das letztere mit der andern Behauptung, nach der Jesus sich selbst eine schrankenlose Macht über die Natur beigelegt hätte, unverträglich ist, liegt am Tage; und wie es mit den übrigen Entschuldigungen bestellt ist, können wir leicht abnehmen, wenn wir beispielsweise lesen, „das Bedürfniss, sich Kredit zu verschaffen,“ habe Jesus zu widersprechenden Aussagen über sich selbst verleitet (S. 251), er habe sich bisweilen des „unschuldigen Kunstgriffs“ bedient, dem, welchen er für sich gewinnen wollte, durch ein vorgebliches höheres Wissen zu imponiren (z. B. Joh. 1, 42. 48. 4, 17), u. dgl., oder wenn gar die Auferweckung des Lazarus eine von der Familie zu Bethanien gespielte Komödie sein soll, von der nicht ganz klar wird, ob Jesus dabei nur selbst getäuscht war, oder nachträglich in den Betrug miteingieng. Dem deutschen Kritiker würde schon sein guter Geschmack

einen so unglücklichen Einfall unmöglich gemacht haben; noch gründlicher bewahrte ihn jedoch vor demselben seine Einsicht in die Beschaffenheit unserer evangelischen Berichte und in das, was einem Charakter, wie Jesus, psychologisch und moralisch möglich war. Dafür hat er dann aber auch nicht nöthig, mit Renan (S. 92. 319. 359 ff. u. ö.) zu beklagen, dass durch die Rolle des Messias und des Wunderthäters, die er übernahm, die galiläische Idylle zerstört, die Unschuld seines ursprünglichen religiösen Idealismus (welche bei Renan ohnedem einen unverkennbaren Anflug von ländlicher Einfalt hat) verlassen worden sei, dass er durch jene Rolle und durch den Widerstand, den er darin fand, in ein leidenschaftliches, herrisches, übellauniges Wesen hineingerathen, in dem letzten Abschnitt seines Lebens nicht mehr er selbst gewesen sei; er kann vielmehr in dem Lebensgang Jesu die natürliche Entwicklung der Heldengrösse, welche in der Stille seiner Jugendjahre innerlich herangereift war, in seinem messianischen Auftreten die geschichtlich nothwendige Form seines Wirkens erkennen, und er braucht auch das, was darin mit unsern Begriffen nicht übereinstimmt, nicht als eine Art unvermeidlichen Uebels zu bedauern, weil er sich nicht, wie Renan, von vorne herein durch eine süssliche Idealisirung die Möglichkeit entzogen hat, die grösste Gestalt der Geschichte in ihrer vollen historischen Bedingtheit zu begreifen.

Weit richtiger urtheilt Renan über das Ereigniss, für welches die Erweckung des Lazarus ein blosses Vorspiel bildet, über die Auferstehung Christi; und wir müssen ihm diess um so höher anrechnen, da hier gerade der Punkt liegt, an welchem die Wege sich scheiden, und nicht blos die wundergläubige Auffassung der evangelischen Geschichte der geschichtlichen, sondern auch die sogenannte natürliche, in diesem Falle aber freilich höchst unnatürliche, Erklärung der mythischen auf eine für das Ganze grundsätzlich entscheidende Weise entgegentritt. Die wunderbare Wiederbelebung des Gekreuzigten wäre ein Ereigniss, das ausnahmslosen Naturgesetzen schnurstracks widerstreiten, jede natürliche Betrachtung der biblischen Ge-

schichte unmöglich, jede Analogie der Erfahrung auf sie unanwendbar machen würde. Die Wirklichkeit eines solchen Ereignisses könnten wir nicht glauben, wenn sie noch so stark bezeugt wäre. Statt dessen liegen uns für dieselbe nur Zeugnisse aus zweiter und dritter Hand vor, welche überdiess fast in allen Einzelheiten mit einander im Widerspruch stehen. Wer unter solchen Umständen an das Auferstehungswunder glaubt, der hat in Wahrheit keinen Grund mehr, irgend einen Zug der evangelischen Geschichte wegen seines Widerspruchs gegen die Gesetze der Natur und der Geschichte zu bezweifeln. Wer andererseits nicht daran glaubt, dem bleibt nur eines von beiden übrig: entweder zuzugeben, dass Jesus lebend aus dem Grabe hervorgieng, dann aber die Wirklichkeit seines Todes zu läugnen, und somit seine Wiederbelebung für das natürliche Erwachen aus einem Scheintode zu halten; oder wenn man sich dazu nicht entschliessen kann, diese Wiederbelebung ganz aufzugeben, und den Glauben an dieselbe aus rein dogmatischen Motiven, und mithin wenigstens dem allgemeinen Princip nach auf dem Wege der mythischen Ansicht zu erklären. Diesen Sachverhalt hat Strauss schon in seinem ersten Leben Jesu so scharf an's Licht gestellt, dass fortan alle, welche über diesen Gegenstand nach ihm das Wort ergreifen wollten, genöthigt waren, wenigstens an diesem Hauptpunkte Farbe zu bekennen; und er hat zugleich die Gründe für seine eigene Ansicht mit so überlegener Schärfe geltend gemacht, dass auch solche, die sich sonst über die Verderblichkeit und Unwissenschaftlichkeit seines Treibens nicht leidenschaftlich und wegwerfend genug zu äussern wussten, wie Ewald, hier nicht umhin konnten, dem vielgeschmähten Kritiker in der Hauptsache, wenn auch noch so widerwillig und mit noch so vielen Umschweifen, beizutreten und ihm so selbst die Stellung zu überlassen, von welcher die ganze Auffassung der evangelischen Geschichte beherrscht wird. Dass auch Renan diesen sich anschliesst und hier der Versuchung zu einer natürlichen Erklärung des Wunders vollständig widerstanden hat, sagt er uns S. 433 f.; im übrigen hat er die

eingehendere Besprechung des Auferstehungsglaubens für die Fortsetzung seines Werkes aufgespart, welche die Geschichte der Apostel behandelt.*) Um so sorgfältiger hat Strauss auch in seiner neuen Schrift diese wichtige Frage untersucht; und wer seinen Ausführungen mit geschichtlichem Sinne folgt, der wird sich, wie mir scheint, seinem Ergebniss nicht entziehen können. Denn wenn wir nur zwischen den zwei Annahmen die Wahl haben, dass Jesus im Grabe aus dem Scheintode wieder erwacht sei, und dass der Glaube an seine Auferstehung sich ohne seine wirkliche Wiederbelebung gebildet habe, so sprechen für die zweite von diesen Annahmen ausser allem andern die folgenden, meines Erachtens entscheidenden Gründe. Für's erste ist der Tod Jesu ohne allen Vergleich besser bezeugt als seine Auferstehung. Ueber seine Kreuzigung haben wir Berichte, welche in allen Hauptzügen übereinstimmen; in Betreff seiner Auferstehung gehen die Angaben der verschiedenen Zeugen so weit auseinander, dass die einen behaupten, die ersten Erscheinungen des Auferstandenen seien seinen Schülern noch am Auferstehungstage selbst in Jerusalem, die andern, sie seien ihnen erst längere Zeit nachher in Galiläa zu Theil geworden, ja dass Ein und derselbe Schriftsteller (Lukas) seine letzte Erscheinung in der einen Schrift auf den ersten, in der andern auf den vierzigsten Tag nach der Auferstehung verlegt; und diese Angaben verhalten sich nicht etwa nur so, dass sie sich durch die Annahme untergeordneter Ungenauigkeiten vereinigen liessen, sondern die ganze Darstellung des Matthäus und Markus schliesst die jerusalemitischen Erscheinungen der übrigen Evangelisten ebenso bestimmt aus, wie ihre Darstellung die galiläische Erscheinung der ersteren ausschliesst. Wollte man sich aber hiegegen auf den Umstand berufen, dass doch wenigstens in dem Glauben an die Thatsächlichkeit der Auferstehung die ganze Christengemeinde einstimmig gewesen

*) Auf diese inzwischen erschienene Fortsetzung von Renan's Leben Jesu will ich hier nicht eingehen.

sei, so ist diess freilich nicht zu bestreiten; ebensowenig aber auch das andere, dass nicht blos die Christen, sondern auch Juden und Heiden, von der Wirklichkeit des Todes Jesu ebenso einstimmig überzeugt waren. Nun ist allerdings das, was aus dem letzten Umstande hervorgeht, zunächst nur dieses, dass Jesus gekreuzigt wurde und bis zu seinem dem Anscheine nach eingetretenen Tode am Kreuz hieng; und diess würde die Möglichkeit einer späteren Wiederbelebung noch nicht unbedingt ausschliessen. Aber wahrscheinlich wäre dieselbe, die Sache geschichtlich betrachtet, doch nur dann, wenn über ihre Thatsächlichkeit urkundlichere und widerspruchslosere Zeugnisse vorlägen, als uns in Wirklichkeit vorliegen. Weiter sind aber die Umstände seiner Hinrichtung von der Art, dass sie eine natürliche Wiederbelebung so gut wie unmöglich machen. Dass jemand, der nach langer erschöpfender Misshandlung an's Kreuz geschlagen, mindestens sechs Stunden an demselben belassen und mit allen Anzeichen des eingetretenen Todes abgenommen wurde — dass ein solcher, in eine Grabhöhle eingeschlossen, ohne alle Pflege und dritthalb Tage lang ohne Nahrung, durch die blosse Heilkraft der Natur nach etwa 36 Stunden wiedererwacht und sofort im Stande gewesen sein soll, eine Fusswanderung, sei es nach Galiläa, sei es nach dem 1½ Meilen entfernten Emmaus anzutreten, diess ist so äusserst unwahrscheinlich, dass wir die allersichersten Beweise dafür haben müssten, um es zu glauben. Statt dessen sind nicht nur die Berichte über die Auferstehung ihrem Ursprunge nach von Urkundlichkeit weit entfernt und ihrem näheren Inhalte nach mit einander in Zwiespalt, sondern auch alles weitere lautet nicht so, dass ein natürliches Fortleben des Gekreuzigten denkbar wird. Die Evangelien schildern seine Erscheinung durchweg mit Zügen, welche ihn nicht als einen zu seinem früheren Leben erwachten Menschen, sondern als ein übernatürliches Wesen erscheinen lassen: ein Gesicht, das seine nächsten Freunde nicht mehr erkennen, wunderbares Eintreten durch verschlossene Thüren, plötzliches Kommen und Verschwinden,

Erhebung in den Himmel; daneben aber freilich auch, was sich für uns damit nicht verträgt, sinnliche Betastbarkeit und andere Beweise für die leibliche Einerleiheit des Auferstandenen mit dem Gekreuzigten. Woher diese Züge, wenn Jesus wirklich, wie man annimmt, natürlicher Weise auferstanden ist, und somit nach der Auferstehung, sollte man meinen, in ähnlicher Weise wie früher, mit seinen Schülern verkehrt hat? Und welche Vorstellung sollte man sich von seinem eigenen Verhalten machen? Glaubte er sich, wie in diesem Falle zu erwarten wäre, in wunderbarer Weise dem Tode entrissen, so hätte er nach einer solchen Erfahrung göttlicher Wunderhülfe nur um so kühner zu seiner öffentlichen Wirksamkeit zurückkehren müssen. Sah er andererseits darin ein natürliches Ereigniss, so dass er es nöthig fand, sich vor seinen Feinden zu verbergen, so hätte er doch, wenn er nicht einer Täuschung in der unverantwortlichsten Weise Vorschub leisten wollte, seine Schüler darüber unterrichten müssen, statt sich auf Begegnungen zu beschränken, die in ihnen die Meinung erwecken mussten, dass sie es gar nicht mehr mit einem natürlichen Menschen zu thun haben. Aber eine natürliche Wiederbelebung hätte auch in den Jüngern den Glauben, welchen wir in der Folge bei ihnen treffen, gar nicht erzeugen können. „Ein halbtodt aus dem Grabe hervorgekrochener, siech umherschleichender, der ärztlichen Pflege, des Verbandes, der Stärkung und Schonung bedürftiger, und am Ende doch dem Leiden erliegender konnte auf die Jünger unmöglich den Eindruck des Siegers über Tod und Grab, des Lebensfürsten, machen, der ihrem späteren Auftreten zu Grunde lag“, wie Strauss mit Recht sagt. Wie soll man sich endlich den Ausgang des Lebens denken, in das Jesus durch einen so merkwürdigen Zufall (denn anders kann man es kaum nennen) zurückgekehrt sein soll? Da man nach einigen wenigen flüchtigen Erscheinungen gar nichts mehr von ihm hört, so müsste er wohl bald — in Folge der erlittenen Misshandlungen — in der Verborgenheit gestorben sein. Aber wie sollen wir uns diess näher vorstellen? Sollen seine

Jünger davon gewusst und ihn dennoch als den auferstandenen und zum Himmel erhöhten verkündigt haben? Diess ist unmöglich. Oder hatte er auch ihnen seinen Zufluchtsort und die geheimen Freunde, die er in diesem Falle gehabt haben müsste, verborgen? Damit fiele der Verdacht der Täuschung auf ihn selbst, und wir geriethen in jenes ganze Gewirre romanhafter Unwahrscheinlichkeiten, die heutzutage mit Recht verschollen sind, und die an und für sich schon eine Annahme widerlegen, welche sich nur um diesen Preis halten lässt.

Nun könnte es freilich scheinen, wenn man die Thatsächlichkeit der Wiederbelebung Jesu fallen lässt, so erheben sich keine geringeren Schwierigkeiten. Schon seine ersten Anhänger waren so fest, wie von ihrem eigenen Leben, überzeugt, dass der Gekreuzigte nach wenigen Tagen wieder in's Leben zurückgekehrt sei; diese Ueberzeugung bildete die unverrückbare Grundlage ihres ganzen späteren Wirkens, und manche von ihnen glaubten sogar den Auferstandenen selbst gesehen zu haben. Diess ist nicht blos durch unsere Evangelien und die Apostelgeschichte, sondern durch einen noch viel älteren, und den Ereignissen näher stehenden Zeugen, den Apostel Paulus (1. Kor. 15), dem wir auch die Offenbarung des Johannes (1, 5 ff. 18 u. ö.) beifügen können, vollkommen sichergestellt; wenn auch immerhin zuzugeben ist, dass nicht allein die evangelischen Berichte von den Erscheinungen des Auferstandenen über das, was die betreffenden ursprünglich wahrgenommen zu haben glaubten, weit hinausgehen, sondern dass auch Paulus seine Angaben nicht eben durchaus von den betheiligten selbst erhalten zu haben braucht. Wie lässt sich nun dieser unerschütterliche Glaube der persönlichen Schüler Jesu und der ganzen christlichen Kirche erklären, wenn das Ereigniss, auf das er sich bezieht, in der Wirklichkeit gar nicht stattgefunden hat?

Auf diese Frage liesse sich zunächst mit der Gegenfrage antworten, welche auch Strauss mit aller Schärfe ausführt:

wie wir uns den Glauben des Paulus an die ihm gewordene persönliche Christuserscheinung erklären sollen? Paulus setzt diese Erscheinung mit denen, welche den älteren Aposteln zutheil wurden, ganz auf die gleiche Linie, sie hat für ihn dieselbe Realität, und er betrachtet sie ganz in derselben Weise, wie jene, als einen thatsächlichen Beweis für die Wirklichkeit der Auferstehung Christi. Und doch ist hier, wenn wir den Boden dessen, was möglich und wahrscheinlich ist, nicht gänzlich verlassen wollen, an eine persönliche Begegnung mit dem Gekreuzigten nicht zu denken, wir haben es mit einer rein innerlichen Anschauung desselben zu thun, welche aber die lebhafte Erregung seiner Phantasie und seines Gemüthes dem schauenden als eine äussere erscheinen liess. Warum sollte es sich mit den früheren Christophanieen nicht ebenso verhalten können? Dass die Bedingungen für solche Visionen in dem frühesten Kreise von Verehrern Jesu reichlich vorhanden waren, diess hat Strauss auch jetzt überzeugend nachgewiesen. Wissen wir doch alle, wie schwer das menschliche Herz sich gewöhnt, selbst das augenfällige zu glauben, wenn es mit seinen Bedürfnissen und Wünschen im Widerspruch steht; wie wir beim Tode von Angehörigen und nahen Freunden, und wenn wir selbst ihnen die Augen zugedrückt und sie zu Grabe geleitet haben, uns doch immer wieder des Gedankens nicht erwehren können, alles, was wir erlebt haben, sei nur ein schwerer Traum gewesen, das entsetzliche *sei* nicht geschehen, weil es nicht geschehen *konnte* und *durfte*; noch weit weniger aber, wenn wir es nicht mit erlebt, sondern nur in der Ferne davon gehört haben. Dieses Gefühl musste da noch eine ganz andere Stärke erhalten, wo mit der persönlichen Anhänglichkeit die überwältigendsten Antriebe eines tiefgewurzelten, mit allen Lebensfasern verwachsenen, alle anderen Gedanken und Interessen zurückdrängenden religiösen Glaubens zusammenwirkten. Wie weit die Macht des Gemüthes in einem solchen Fall geht, wie die Gefühle der Verehrung und Hoffnung, und selbst die der Furcht und des Abscheus auf die Phantasie

wirken, darüber könnten uns schon die Sagen von der Wiederkunft Karls d. Gr. und der hohenstaufischen Kaiser, und andererseits die von Christen und Heiden erwartete Wiederkunft Nero's belehren. Und doch sind diess nur ganz blasse Analogieen zu dem Falle, den wir hier haben. Für die Schüler Jesu handelte es sich nicht blos darum, ob ihr Lehrer und Meister lebendig oder todt sei, sondern die Frage war für sie die, ob sein ganzes Werk ein nichtiges, seine Lehre und seine Wunder ein Blendwerk, ihr Vertrauen auf ihn die jämmerlichste Täuschung, er selbst ein falscher Prophet und als solcher mit Recht zum Tode des verfluchten verurtheilt worden sei? Sie konnten nicht an ihn und seine Bestimmung glauben, sie mussten ihre ganze Ansicht von ihm und ihre Liebe zu ihm, alle ihre Hoffnungen, alle Früchte, die sein Umgang ihrem inneren Leben gebracht hatte, aufgeben, wenn sie nicht die Ueberzeugung gewinnen konnten, dass er trotz seines Todes dennoch lebe und sein Werk mit der Zeit herrlich durchführen werde. Für uns nun, auf unserem Standpunkte, würde zu dieser Ueberzeugung der Gedanke ausreichen, dass der leiblich gestorbene geistig bei Gott fortlebe. Dem Palästinenser, der von einem solchen geistigen Fortleben nichts wusste, nach dessen Glauben zwischen Tod und Auferstehung nur das trübe Schattenleben des Scheol lag, war dieser Ausweg verschlossen. Für ihn gab es nur Ein Mittel, sich und seinen Glauben aus dem Schiffbruch zu retten, mit welchem der Widerspruch der Thatsachen gegen seine theuersten Ueberzeugungen ihn bedrohte: er musste annehmen, wie Gott dereinst alle Frommen aus den Gräbern hervorrufen sollte, so habe er schon jetzt den, dessen Wiederbelebung der aller anderen vorangehen musste, vom Tode wieder erweckt, ihn in seine Herrlichkeit aufgenommen, ihn in den Himmel, von dem der Messias ja ohnediess herkommen sollte, erhoben. Den Schülern Jesu lag diess um so näher, wenn er selbst schon für den Fall seines Todes eine derartige Aussicht, sei es auch nur in unbestimmten Andeutungen und Bildern, eröffnet hatte. Aber auch ohne

diesen Anhaltspunkt hätte es ihnen nicht schwer werden können, das, was zu glauben ihnen Bedürfniss war, in zahlreichen Stellen der alttestamentlichen Schriften auf eine für sie, nach dem Stand ihrer Exegese, ganz einleuchtende Weise geweissagt zu finden, wie sie es ja auch wirklich darin gefunden haben. Dagegen hat man nicht nöthig, zur Erklärung ihres Glaubens so zufällige Umstände zu Hülfe zu nehmen, wie der, dass sein Grab am zweiten Tage nach seinem Tode leer gefunden worden sei. Statt sich vielmehr durch diese an sich unwahrscheinliche und nur durch ihren Zusammenhang mit dem Auferstehungswunder motivirte Angabe irre führen zu lassen, wird man sich an die bestbeglaubigte und durchaus glaubwürdige Nachricht (bei Matthäus und Markus) zu halten haben, wornach die Jünger erst in Galiläa den Auferstandenen gesehen haben, dieses Land also die Wiege des Auferstehungsglaubens war. Nach der Hinrichtung Jesu, und vielleicht theilweise schon vor derselben, werden seine Schüler im Schrecken in ihre Heimath geflohen sein, hier zuerst sich wieder gesammelt und in dem Glauben an die Auferstehung ihres Meisters die Kraft zur Fortführung seines Werkes gefunden haben; als sie dann nach längerer Zeit in die Hauptstadt zurückkehrten, konnte ihr Glaube weder durch die Vorzeigung seines Leichnams widerlegt, noch durch den Anblick seines entleerten Grabes gestärkt werden, weil überhaupt niemand mehr wusste, was aus dem (wahrscheinlich auf dem Richtplatze verscharrten) Leichnam geworden war. — Nun hätten die Jünger allerdings immerhin überzeugt sein können, dass Jesus vom Tode erweckt und in ein neues höheres Leben übergegangen sei, ohne dass sie desshalb auch glauben mussten, sie haben den Auferstandenen selbst gesehen; und es mag wohl sein, dass ihr Auferstehungsglaube auch wirklich zuerst nur jene einfachere Gestalt hatte. Aber die ganze Natur und Stimmung des ersten Christenvereins machte es fast unmöglich, dass er sich lange als eine solche blos dogmatische Ueberzeugung erhielt. Alle die Bedingungen, welche jenen Glauben ursprünglich hervorriefen, mussten auch darauf hindrängen, ihm

zu der vollen Bestimmtheit der Anschauung, zur Sicherheit der persönlichen Erfahrung zu verhelfen. So lange diese noch fehlte, so lange der Glaube an die Auferstehung erst innere Ueberzeugung war, liess er dem Zweifel noch Raum: nur die objektive Anschauung konnte die tiefersehnte Thatsache über allen Zweifel erheben. Diese Anschauung aber, wie hätte sie auf die Länge in einer Gesellschaft ausbleiben können, welche von Hause aus zur genauen Beobachtung, zur scharfen Unterscheidung des vorgestellten vom wirklichen möglichst wenig geeignet war, welche aber jetzt überdiess in ihrem Innern auf's tiefste erregt ohne Vergleich mehr in der idealen Welt ihres Glaubens als in der wirklichen Welt lebte; einer Gesellschaft, für die es Herzensbedürfniss und Glaubenssache war, jeden Augenblick das Wunder aller Wunder, das Kommen des Messias vom Himmel, zu erwarten; in welcher durch den Schmerz über die erlebte Enttäuschung, durch die Empörung über den Mord des geliebten Lehrers, durch die Angst um den Verlust aller Heilsgüter, durch die Sehnsucht nach Errettung und Gewissheit der Errettung, durch den erschütternden Widerspruch der Wirklichkeit mit einem glühenden Glauben und Hoffen die Spannkraft der religiösen Gefühle, die Leistungsfähigkeit der frommen Phantasie auf's äuserste gesteigert war? Wenn irgendwo die inneren und äusseren Bedingungen zur Erzeugung von Visionen reichlich vorhanden waren, so war es in diesem ersten Vereine von Anhängern des Gekreuzigten. Setzen wir vollends, dass einzelne Mitglieder dieses Vereins auch physisch dazu disponirt waren, so werden wir uns über ihr Eintreten um so weniger wundern können; und da verdient allerdings die einstimmige Ueberlieferung unserer Quellen Beachtung, dass es Frauen, und insbesondere jene Maria von Magdala, aus der Jesus sieben Teufel ausgetrieben haben sollte, die also wohl jedenfalls eine Frau von sehr erregbarem Gemüth war, gewesen seien, denen der Auferstandene sich zuerst zeigte. Hatte man aber erst von e i n e r Erscheinung desselben gehört, so wäre es geradezu gegen die Natur solcher Zustände ge-

wesen, wenn nicht bald mehrere nachfolgten, und wenn nicht das, was einzelne gesehen oder gehört zu haben glaubten, bald in der Sage, bald auch in ihrer eigenen Erinnerung gesteigert, vermehrt, in's greiflichere ausgemalt worden wäre. Doch werden wir uns hüten müssen, in dieser Entwicklung des Auferstehungsglaubens jenen Visionen, und insbesondere der ersten derselben, eine übermässige Bedeutung beizulegen. Dieser Glaube ist nicht blos das Erzeugniss der religiösen Schwärmerei, oder gar (wie auch schon angedeutet wurde) der Verliebtheit eines nervösen Mädchens; er ist aber auch überhaupt nicht das Produkt der Visionen, welche mit realen Erscheinungen verwechselt wurden. Er ist diess selbst dann nicht, wenn er erst in und mit jenen Visionen entstanden sein sollte; er ist es noch weniger, wenn er ihnen vorangieng und durch sie nur nachträglich seine Bestätigung erhielt. Sondern der innerste Grund dieses Glaubens, der eigentliche Kern desselben, ist der Eindruck, den Jesus durch seine Lehre und seine ganze Persönlichkeit in den Gemüthern der Seinigen hinterlassen hatte. Die unterstützenden Bedingungen für seine Entstehung und seine nähere Gestaltung liegen in der messianischen Idee, welche sich an die Person Jesu geknüpft hatte, in dem ganzen Charakter der jüdischen Dogmatik und Denkweise, in der Lage, welche durch die Hinrichtung Jesu geschaffen war, in alttestamentlichen Stellen, die sich messianisch deuten liessen, und wahrscheinlich auch in einzelnen Aeusserungen Jesu, welche für den Fall seines Unterliegens den Sieg seiner Sache und seinen eigenen unter der Form eines dereinstigen Wiederkommens in Aussicht stellten. Wenn endlich die visionären Christuserscheinungen dem Auferstehungsglauben allerdings erst seine volle Ueberzeugungskraft gegeben haben, so sind sie doch, bei den älteren Schülern Jesu, wie bei Paulus, nicht der Grund ihres Glaubens, sondern jedenfalls nur die Form, unter der er in dem Geiste der glaubenden aufgieng. Dass aber dieser Glaube ohne einen äusseren Anlass sich unmöglich so schnell hätte entwickeln können, sollte man nicht sagen. Woher wissen

wir denn, wie schnell er sich entwickelt hat? Dass nämlich Jesus schon am zweiten Morgen nach seinem Tode wieder lebend gesehen worden sei, diess sagen nur unsere verhältnissmässig späten evangelischen Berichte, und sie sagen es im unverkennbaren Widerspruch mit der Anweisung, welche bei Matthäus 28, 7 und Markus 16, 7 der Engel den Frauen ertheilt, die Apostel nach Galiläa zu bescheiden, da sie dort den Auferstandenen sehen sollen. Diese Anweisung selbst dagegen setzt voraus, dass die Ueberlieferung, der sie angehörte, noch nichts von Erscheinungen am Auferstehungsmorgen, sondern erst von späteren galiläischen wusste. Was endlich Paulus betrifft, so sagt dieser 1 Kor. 15, 4 zwar, Christus sei am dritten Tag auferstanden, aber er sagt kein Wort davon, dass er an diesem dritten Tage gesehen worden sei. Fragen wir ihn aber, woher er von dem dritten Tage weiss, so verweist er uns neben der Ueberlieferung auf die Schrift, d. h. auf messianisch gedeutete Stellen des alten Testaments; und so mögen denn wirklich solche Stellen, wie Hos. 6, 2, diese Zeitbestimmung hervorgerufen haben. Möglich auch, dass ein Wort Jesu selbst, in dem die drei Tage (ähnlich wie Luk. 13, 32) symbolisch als Rundzahl standen, dazu Anlass gegeben hat (vgl. Matth. 26, 61 parall.). Dass aber zuerst nur überhaupt die Auferstehung am dritten Tage angenommen, die Zählung dieses Tages dagegen noch nicht festgestellt war, davon könnte man bei Matthäus 12, 40 eine Spur finden, sofern hier der Evangelist, von seiner eigenen späteren Darstellung abweichend, Jesus sagen lässt, er werde drei Tage und und drei Nächte im Grabe sein. Es kann diess freilich dort auch nur wegen der Parallele mit Jonas so ausgedrückt sein, es könnte sich aber diese Fassung auch aus einer Zeit erhalten haben, in welcher die Erzählungen über die Auferstehung noch auf keinen festen Typus zurückgeführt waren.

Mit dem Glauben an die Auferstehung war nun der Anfang dazu gemacht, das Bild Jesu in's übermenschliche auszumalen. Wie sich unter dem Einflusse dieser Tendenz die

evangelische Geschichte selbst umgestaltet hat, und welche verschiedenen Formen die einzelnen Theile derselben in diesem Umbildungsprocesse durchlaufen haben, diess untersucht Strauss (Renan's Begleitung verlässt uns hier) in dem zweiten Theile seines Werkes, S. 319—620; und gerade diese Untersuchung gehört zu dem anziehendsten und lehrreichsten in seiner Schrift. Wer von dem Geist urchristlicher Sagenbildung und Geschichtschreibung eine Vorstellung gewinnen, wer das allmähliche Anwachsen der Ueberlieferung, das immer stärkere und bewusstere Hereinspielen dogmatischer Interessen in die Geschichtserzählung kennen lernen, wer vor allem in die Anschauungsweise und das Verfahren des vierten Evangelisten auf dem von Baur eröffneten Wege tiefer eindringen will, der wird wohl thun, diesem Abschnitt eine gründliche Aufmerksamkeit zu schenken. Die gegenwärtige Besprechung muss aber, um ihre Grenzen nicht zu überschreiten, hier abbrechen. Wenn uns von den zwei Werken, die sie veranlassten, das deutsche ungleich mehr beschäftigt hat, als das französische, so wird man diess ihrem inneren Werthverhältnisse angemessen finden müssen. Trotz aller Vorzüge, die wir an Renan's Schrift bereitwillig anerkannt haben, ist es doch nur die straussische, welche dem heutigen Stande der wissenschaftlichen Evangelienkritik völlig entspricht und sie von diesem Stand aus einen erheblichen Schritt weiter zu führen geeignet ist. Von Renan werden wir hier in Deutschland in formeller Beziehung wohl manches, materiell dagegen nicht viel lernen können; und auch einigen neueren französischen Schriften, wie den bekannten von Colani und G. v. Eichthal, müssen wir, was die Haltbarkeit ihres wissenschaftlichen Standpunkts betrifft, vor der seinigen den Vorzug geben. Aber der Erfolg, den er unter seinen Landsleuten und überhaupt in den romanischen Ländern gehabt hat, ist kein unverdienter. Ein grosser Theil dieses Erfolges rührt allerdings ohne Zweifel daher, dass sein Werk der antihierarchischen Strömung entgegenkam, welche zur Zeit seines Erscheinens in Frankreich und noch mehr in Italien so

populär war; einen anderen, nicht geringen, hat er der ungeschickten und leidenschaftlichen Opposition des Klerus zu verdanken; nicht wenig hat ferner zu diesem Erfolge ganz sicher die gewandte, lebendige und geschmackvolle Form seiner Darstellung beigetragen; ja manches, was wir ihm als wissenschaftlichen Mangel anrechnen müssen, gereichte ihm bei der Mehrzahl seiner Leser ohne Zweifel geradehin zur Empfehlung. Aber die Bedeutung seiner Schrift wird dadurch nicht aufgehoben: ein eingreifendes Wort zur rechten Zeit in der wirkungsvollsten Form aussprechen, ist auch eine Leistung, und „ein Buch das, kaum hervorgetreten, bereits von ich weiss nicht wie viel Bischöfen und von der römischen Kurie selbst verdammt worden ist, muss (wie Strauss sagt) nothwendig ein Buch von Verdienst sein."

Bayerische
Staatsbibliothek
MÜNCHEN

Pierer'sche Hofbuchdruckerei. Stephan Geibel & Co. in Altenburg.

Berichtigungen.

Seite	44	Zeile	11	statt „Freunde streue" lies Freundestreue.
„	305	„	3	v. u. st. „Erläuterungen" l. Erörterungen.
„	321	„	10	l. angeblich einen Schüler.
„	376	„	6	st. „Schartblick" l. Scharfblick.
„	408	„	5	v. u. st. „leistete" l. leisteten.
„	494	„	8	v. u. st. „untergeordnete" l. ungeordnete.
„	495	„	16	v. u. st. „unvollständigere" l. unvollständigeren.

201 Universalpolitik der Religion

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Zeller, Eduard, 1814-1908

Vorträge und Abhandlungen

Bd.: 1

Leipzig 1875

Var. 675 f-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb11323295-3